

Revue d'histoire de l'Université d'Ottawa

**Revue
de
l'Université d'Ottawa**

Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Ottawa

Revue
de
l'Université d'Ottawa



1963
trente-troisième année



L'Université d'Ottawa
Canada

Pour construire la Cité

Le Canada français cherche actuellement sa voie propre, sa définition ethnique et culturelle. Confusément sûr de lui-même et de sa survie, il veut construire son avenir, un avenir qui soit à la fois caractéristique et porteur de valeurs civilisatrices universelles.

Cette « révolution pacifique » met en branle la nation tout entière. Une foule de courants divers se manifestent, exprimant une multitude d'opinions, de tendances, de points de vue. La plupart de ces mouvements ont un but précis, se proposent une tâche constructive, si petite soit-elle.

Cependant, à la faveur de l'effervescence générale, des éléments négatifs apparaissent à la surface et éclatent en critiques acerbes et persistantes. Des énergies précieuses se perdent en efforts purement destructifs. Une bourrasque se déchaîne dans les voiles et l'on peut craindre que le gouvernail ne soit ni solide ni bien tenu.

Ces « critiques » constituent une petite minorité de notre classe intellectuelle, mais ils bruissent comme une armée. Ils accumulent des ruines sans se soucier de bâtir. Or, pour construire la Cité, il faut plus que des jérémiades. Aussi semble-t-il opportun : 1° d'examiner ce pessimisme destructeur ; 2° d'analyser les éléments de cette « nouvelle vague » ; 3° de discerner les forces de résistance présentes dans le peuple.

I. — PESSIMISME DESTRUCTEUR.

Le torrent de pessimisme, de reniement du passé et d'appels à la révolte qui déferle sur le Canada français se déploie en plusieurs cénacles d'intellectuels ; il s'attaque à presque tous les secteurs de la vie nationale et s'exprime par tous les moyens de diffusion.

A. D'OÙ VIENNENT LES CRITIQUES ?

Ce courant globaliste de destruction a sa source dans le surréalisme, théorie qui prêche la révolte pour la révolte et dont le coryphée, en France, est André Breton. Au Canada, c'est le peintre Borduas qui

a cristallisé et lancé le mouvement : dans le domaine des idées par le « Refus global » et, dans le domaine de l'art, par l'automatisme.

A l'action idéologique, picturale et poétique du surréalisme sont venues s'ajouter des influences nombreuses et disparates : celles des romanciers, dramaturges, cinéastes, philosophes, psychanalistes et poètes européens les plus récents, tels Gide, Malraux, Proust, Freud, Marcel, etc.

Cet afflux d'attraits chatoyants est accueilli chez nous par une classe sociale nouvelle, celle des penseurs laïcs. Manquant de tradition doctrinale, de structure philosophique consistante et, souvent, de culture bien assimilée, cette jeune garde se laisse éblouir par les idées brillantes, sans faire le départ du bon et du mauvais, de l'utile et du clinquant. Tout nouveau, tout beau. Et l'on trouve horrible tout ce qui existe déjà. Et l'on a un flot de critiques.

En art, en littérature, en pensée, l'on renie et ridiculise tout ce qui n'est pas « moderne » selon la mode éphémère et les canons du jour.

La poésie comprend une aile surréaliste dont les tendances radicales s'expriment à la fois par des thèses et par des œuvres.

Le roman avant-gardiste renie la hiérarchie naturelle des biens de l'homme et exhibe une panoplie provocante d'instincts inférieurs.

Une certaine critique littéraire et artistique raille tout ce qui n'est pas « nouvelle vague », tout ce qui s'attache à nos traditions et à notre patrimoine national et religieux.

Des journalistes manifestent une intolérance outrancière à l'égard de toute autorité, exaspèrent l'opinion publique, exagèrent les moindres mécontentements et les moindres peccadilles, prêchent virtuellement le chaos social.

Des essais sociologiques, politiques, humoristiques attaquent brutalement ou sournoisement les valeurs fondamentales de l'ordre naturel et de la croyance religieuse.

Des adeptes de disciplines nouvelles, encore mal développées, méprisent les techniques antérieures, jugent tout selon une optique étroite et déséquilibrent le jugement populaire sur nombre de problèmes vitaux.

Des idéalistes s'emparent de théories fallacieuses, concrètement impraticables, et les font miroiter aux yeux d'un public qui est incapable d'en déceler l'inanité et qui se nourrit par suite d'espairs stériles.

Des profiteurs et des ambitieux remuent les eaux déjà troubles pour en tirer des avantages personnels de popularité ou de profit pécuniaire.

Des révolutionnaires et des dissidents déversent, dans les « tribunes libres » de grands journaux, des thèses vitrioliques qu'aucune mise en garde ne dénonce au lecteur ingénu.

B. OÙ SE TROUVENT LES CRITIQUES ?

Tous les moyens de diffusion se vendent à la critique subversive pour profiter de l'attrait du nouveau, du scandale ou de la sensation.

Des agences de nouvelles, même de grands quotidiens, donnent une place et une importance exagérées aux attaques qui se font contre l'ordre établi. L'on fausse l'intention et même l'expression des auteurs sereins, conférenciers ou écrivains, en tirant du contexte des phrases percutantes. Plus encore, l'on coiffe de titres incendiaires ou exorbitants les déclarations les plus honnêtes et les plus constructives.

Plusieurs périodiques se spécialisent dans l'agitation. Si l'un vient à disparaître, faute de lecteurs ou de collaborateurs, un autre le remplace pour continuer à servir de porte-parole aux « réformateurs » en herbe.

Certains éditeurs publient à tour de bras, sous des titres attrape-nigauds, des bouquins à scandale qui frappent l'imagination populaire et rapportent des profits. Cela, au risque de dégoûter les lecteurs sérieux de la production littéraire courante et de déformer les esprits moins judicieux et moins cultivés.

Les réseaux de radio et de télévision, Radio-Canada particulièrement, mêlent à d'excellents programmes les exposés les plus dévastateurs et des scènes troublantes où la religion et la morale sont tournées en ridicule ou jetées dans la boue.

L'Office national du Film, dont l'œuvre est généralement louable, sert néanmoins de refuge et offre ses prébendes à des techniciens, auteurs et artistes qui s'attaquent aux fondements mêmes de notre civilisation canadienne-française.

Les spectacles : cinéma, théâtre, divertissement, souvent dotés d'octrois gouvernementaux, présentent des goujateries qui visent à brimer les personnes d'Église et à flatter les instincts les plus sensuels.

L'on s'attaque grossièrement à une censure d'État qui a pour but de protéger les gens honnêtes contre l'exploitation de sordides profiteurs.

C. QU'EST-CE QUE L'ON CRITIQUE ?

Tout passe au crible draconien de nos critiques.

L'éducation est la cible favorite. Si l'on en croyait certains scribes, rien de bon ne s'est jamais fait chez nous, ni dans le système scolaire public, ni dans les collèges classiques, ni dans les universités; les enfants ont toujours été abrutis par nos écoles, nos programmes, nos manuels et notre catéchisme.

La politique est condamnée sans appel. Tous les chefs de partis, les députés, ont été des lâcheurs, des vendus ou des exploiters. Quant au peuple, il n'a pas la moindre moralité publique, il est toujours prêt à se saouler et à se donner au plus offrant.

Notre faillite, dans les sphères économiques, est due à la prévarication de notre élite : politiciens et curés. Tous nos ancêtres ont manqué bêtement de réalisme en prêchant l'agriculture, la colonisation, les « valeurs spirituelles ».

Notre histoire a été falsifiée par de vulgaires sermonneurs. Il faut la refaire. De vagues théoriciens plongent alors dans notre passé leur scalpel sectaire et font mine de découvrir partout le scandale ou la trahison : dans la fondation de Montréal par exemple, dans l'exploit de Dollard, dans la position prise par le clergé lors de la conquête, de l'indépendance américaine, de l'insurrection de 1837...

Quant à la « culture » canadienne-française c'est un mythe d'ignorantins; c'est à peine si elle commence à naître, grâce aux spatules et aux torches à souder de nos artistes modernes ! Et nos critiques pédantesques vilipendent la pensée et la littérature traditionnelles, sans même, semble-t-il, soupçonner l'existence chez nous de revues et d'ouvrages qui, à leur époque, soutenaient la comparaison avec la production étrangère du même genre.

L'on fait fi des efforts de redressement économique qui ont été faits depuis le début du siècle surtout : syndicalisme ouvrier, coopéra-

tives, caisses populaires, compagnies d'assurances, etc. Et l'on déclare que notre doctrine sociale a toujours été nulle et réactionnaire. Nos pères étaient atteints d'une peur noire de l'urbanisation, de l'industrialisation et des influences de l'État. Les prêtres, de connivence avec les politiciens véreux, nous ont fait manquer le bateau !

C'est surtout dans les offensives anti-religieuses que l'on s'en donne à cœur joie. Certains nouveaux intellectuels, compétents sans doute dans leur technique mais certes pas en religion, vilipendent tout ce que l'Église a fait chez nous. La foi de nos gens est nulle, dogmatisent-ils; les églises sont mal bâties, la prédication amoncelle des mystères incompréhensibles, la pastorale est piteusement moraliste; nous n'avons pas de théologiens; nous n'avons pas de mystiques; il faut que la pauvreté règne dans l'Église !

Un tel tintamarre, orchestré sur tant d'ignorance, serait digne de risée s'il ne risquait de corrompre quelques braves gens non prévenus.

II. — ÉLÉMENTS DE LA « NOUVELLE VAGUE ».

Le petit clan de nos révoltés ne se recrute pas seulement parmi les bêtas. Avec de gros défauts, l'on y trouve de grandes qualités.

A. QUALITÉS DE NOS « CRITIQUES ».

Constatons tout d'abord que notre « nouvelle vague » n'est pas un phénomène local. Elle s'insère dans l'évolution actuelle du monde occidental. Elle annonce une civilisation nouvelle et différente. Elle pourrait être un apport positif dans la construction de notre Cité.

1. *Le talent.*

Remarquons que la plupart de nos jeunes critiques ont beaucoup de talent et souvent une culture remarquable. Notons en passant qu'ils doivent une bonne chandelle aux institutions d'enseignement qu'ils vilipendent.

Ce talent de la génération montante se manifeste avec vigueur dans une foule de domaines : arts, lettres, pensée. Il nous donne la certitude que le Canada français est en train de rejoindre les avant-gardes de notre monde civilisé.

2. *Les valeurs nouvelles.*

En se mettant au rythme de l'univers, nos intellectuels ajoutent à notre tradition des techniques et des idées dont plusieurs sont d'authentiques valeurs.

Parmi ces nouveautés, signalons un sens plus aigu de l'existentiel conçu d'après Sartre ou Claudel; la découverte du sous-conscient à la suite de Freud, de Jung ou de Proust; un dynamisme à la Bergson ou à l'Emmanuel Mounier qui complète les thèses statiques de nos manuels académiques; un certain optimisme cosmique emprunté de Pascal ou de Teilhard de Chardin et qui apporte un sursaut de confiance dans la nature humaine. Une science sociologique de mieux en mieux développée s'ajoute à l'éther des grands principes spéculatifs pour saisir les problèmes concrets de notre milieu et leur accoler des solutions efficaces.

3. *Idéal.*

Les jeunes intellectuels sont généralement épris d'idéal. Ils rêvent d'un plein rendement personnel, d'une culture nationale prestigieuse, d'un meilleur sort pour l'humanité.

Cet idéal se traduit dans la vie pratique par de grands efforts en vue de la compétence professionnelle, de la collaboration communautaire et de l'approfondissement spirituel.

La génération contemporaine possède indubitablement une magnanimité admirable; on peut regretter certaines de ses orientations, mais la base est solide et les possibilités de succès sont certaines.

4. *Travail.*

Nos avant-gardistes sont pour la plupart d'excellents travailleurs. Plusieurs sont admirables de renoncement. Combien d'étudiants travaillent dur pour pouvoir payer une part de leur instruction. Combien de jeunes peintres, poètes, écrivains, chansonniers, comédiens s'astreignent à une vie misérable pour faire un stage à l'étranger et attendre que leur talent soit reconnu et rétribué.

Il faut découvrir, dans cet attachement au labeur ou à l'art, l'influence de maîtres transcendants qui ont infusé à toute une génération le goût de la perfection esthétique, du plein rendement, de

l'ouvrage bien fait. Des noms comme ceux de Borduas, Pellan, Simard, Dumouchel, ou encore du père Legault, de l'abbé Groulx, de monseigneur Albert Tessier, etc., doivent figurer en tête de notre palmarès culturel.

5. *Accession à l'universel.*

La civilisation canadienne-française s'élargit aux confins de l'univers.

Les études, les voyages, les techniques de diffusion ont mis tout le cosmos à la portée de notre jeunesse. Le peuple lui-même a abandonné ses positions invétérées d'isolationisme et s'est ouvert à l'immigration étrangère, à la diplomatie internationale. Les intellectuels débutants, les artistes, les poètes nourrissent une sympathie sincère pour les civilisations primitives dont Malraux a réhabilité les arts, pour les peuples sous-développés, pour les nations colonisées.

L'ancien régionalisme folklorique fait place à des concepts plus vastes de l'homme et du monde. Un classicisme se développe dans l'inspiration et dans la forme. Les sentiments provincialistes cèdent le pas aux réactions authentiquement humaines. Nos romanciers développent des thèmes universels en des cadres exotiques fort approfondis. Plusieurs de nos œuvres sont traduites en de nombreuses langues. Un grand nombre de nos artistes ou de nos écrivains font en Europe une brillante carrière.

6. *Sympathie pour l'humain.*

La pensée canadienne-française s'humanise. Nos poètes, non seulement les adolescents désaxés et les surréalistes socialisants, mais surtout les plus grands communient à la tristesse et à la misère de l'homme. Un Alain Grandbois et un Saint-Denys Garneau s'élèvent à un niveau digne des classiques !

Des romanciers, des essayistes, des réformateurs idéalistes se font les champions convaincus de la liberté humaine. Les théories sociales secourables aux miséreux éveillent un écho efficace chez les jeunes qui prônent vigoureusement les droits du prolétariat, des minorités, des peuples brimés. Un grand nombre pratiquent héroïquement leurs opinions et s'engagent au service des missionnaires et des œuvres sociales, dans les pays lointains et sous les climats les moins hospitaliers.

B. DÉFAUTS DE NOS « CRITIQUES ».

Cependant, en regard de qualités appréciables, les courants avant-gardistes trahissent des défauts notoires.

1. *Improvisation.*

Beaucoup de nos critiques maudissent des choses qu'ils ignorent. Ils n'ont pas assez étudié; ils ne savent pas non plus ce que c'est que la vie, ni ce que c'est que l'homme.

Que de romanciers nous servent des décors flous, des personnages irréels sous un vernis de psychanalyse et d'exotisme. Que de peintres et de sculpteurs sombrent dans la « facilité » et exhibent au public des œuvres bâclées en quelques coups de brosse ou de marteau. Avec plus de patience ils pourraient se créer une réputation solide, tandis qu'ils s'aliènent lecteurs ou amateurs par des improvisations.

Pis encore, l'on s'attaque de haut à ce que l'on ne connaît absolument pas. Des gens qui n'ont lu ni un texte récent de la Bible ni un bon ouvrage de théologie, qui assistent à peine à la messe du dimanche, se créent docteurs en religion ! Et c'est la même mascarade en éducation, en sociologie, en histoire et en politique !

Combien devraient apprendre à douter d'eux-mêmes et de leur omniscience; ils devraient aussi soupçonner que les autres peuvent parfois avoir raison !

2. *Ignorance de l'histoire.*

Une des faiblesses les plus flagrantes de nos critiques est l'ignorance de l'histoire. On juge selon des normes et des situations actuelles les événements et les personnages du passé. L'on ne semble pas savoir que les circonstances varient selon les époques et exigent des comportements divers.

On dogmatise sur notre stérilité culturelle sans songer qu'en 1870 nous étions à peine un million et qu'en 1930 nous étions tout juste trois millions, répartis sur un immense territoire; nous étions, c'est d'une évidence fulgurante, trop peu nombreux et trop dispersés pour fonder une civilisation propre.

L'on juge les théologiens d'aujourd'hui d'après les vieux bouquins d'il y a cinquante ans. L'on démolit les agriculturistes d'autrefois à la

lumière de la sociologie contemporaine. L'on bave contre la religion d'aujourd'hui en recourant à des textes d'âge et de mentalité révolus.

Même des sociologues, incompetents en histoire et fermés au comportement traditionnel de notre peuple, s'attachent à des théories étrangères et portent des jugements injustes et fragiles. Ils méconnaissent les forces vives de notre groupe ethnique telles qu'elles se sont exercées et affirmées au cours des siècles.

On ne recule pas devant l'illogisme. Un auteur critique l'opposition du clergé à l'invasion américaine et prône, une page plus loin, la survivance nationale; comme si cette survivance n'avait pas été précisément l'objectif de l'évêque en 1775 !

3. *Intransigeance.*

Avec quelle intransigeance ne condamne-t-on pas ceux que l'on dit intransigeants !

Les artistes qui n'admettent que leur propre style, leur propre cénacle, leur propre beauté, leur propre création !

Les réformateurs qui se montrent dictateurs plus intolérants que ceux qu'ils combattent. Tel ce jeune champion de la démocratie qui suggère d'enlever le droit de vote au clergé !

Les penseurs qui condamnent avec un infaillibilisme catégorique ce qu'ils appellent le dogmatisme de notre enseignement !

Actuellement, il n'y a pas chez nous de critiques plus intransigeants que les pseudo-prédicateurs de liberté. Ils semblent disposés à introduire de force le radicalisme, l'école neutre et l'athéisme parmi toute une population croyante et pacifique. Si on les écoutait, il ne resterait pas grand-chose de la liberté d'opinion, de la liberté d'éducation ni de la liberté de religion !

4. *Suffisance.*

Certains critiques semblent avoir perdu la tête par suite de succès dus à une publicité de commande, à un appui de clans ou à des subventions gouvernementales.

Ils étalent une suffisance de nouveaux riches et se croient supérieurs à tous; ils méprisent dédaigneusement les penseurs réfléchis qui rejettent leur libertinage mental; ils tranchent catégoriquement les questions les plus épineuses et les problèmes les plus discutables.

Ils témoignent d'une acidité d'esprit qui les rend imperméables aux influences extérieures les plus nécessaires et les plus bienfaisantes, surtout aux touches de la grâce céleste, car Dieu ne saurait se manifester et se confier à ceux qui lui opposent un refus pharisaïque.

Ils forment des clans hermétiques, des cénacles d'encensement mutuel qui tentent d'imposer à l'opinion publique des réputations surfaites et des idéologies tendancieuses.

Ils parlent de dialogue, mais restent sourds à tout ce qu'ils n'ont pas conçu. Il n'y a pas de collaboration possible en vue du progrès.

5. *Superficiel.*

Il y a dans la « révolution » actuelle beaucoup de superficiel, une naïveté infantile qui ignore un tas de choses et se réduit à un vernis sans substance.

Ce superficiel apparaît parfois dans les disciplines que l'on professe, soit parce qu'elles en sont au stage de l'expérimentation, soit parce qu'elles sont sujettes à révision et à perfectionnement.

Ce superficiel pointe encore dans l'insuffisance de la documentation et l'insuffisance des preuves et de la vérification : l'on ne se compare pas comme on le devrait, soi-même et ses œuvres, aux véritables classiques qui ont atteint la perfection possible à l'homme.

Ce superficiel, trop souvent manifeste dans la culture religieuse et dans la pratique de la foi, inspire à nos critiques des jugements « globaux » ridiculement faux sur l'Église; il empêche, en chacun, l'approfondissement spirituel.

Ce superficiel vicie même le travail et fait rechercher avant tout le brillant de la rampe et l'applaudissement folichon d'une certaine section de la foule.

6. *Irrationnel.*

Il n'y a pas de doute que l'irrationnel séduit notre « nouvelle vague ». Cela saute aux yeux.

Le mépris de l'ordre, la recherche de l'image, le culte du sous-conscient, la désinvolture de la tenue, la débandade du style, des goûts et des comportements sont un signe que la bonne vieille raison n'a plus l'emprise qu'elle avait naguère !

Cet « irrationnel » a des conséquences néfastes parce qu'il répudie les données et les exigences de la nature humaine, avec sa hiérarchie infrangible de valeurs.

On ne peut certes pas fonder une « civilisation » sur l'exacerbation des sens et du sexe aux dépens des facultés supérieures, du caractère et de l'esprit. L'impulsion du confort et de la richesse, le désir d'une réussite rapide et à tout prix, l'indifférence pour les hautes réalités spirituelles, pour l'amour vrai, pour le savoir poussé, pour la spiritualité authentique, sont autant de déficiences déplorables chez nos critiques à tous crins : ils en ont encore un lot à acquérir et à apprendre s'ils veulent faire autre chose que détruire, et apporter à l'édification de notre culture des éléments constructifs.

III. — LES FORCES RÉNOVATRICES.

Quelle sera l'influence de ces ferments révolutionnaires au sein de notre peuple ? Assisterons-nous à une révolte, au rejet violent du passé et des traditions ?

Pour essayer de prévoir la réaction populaire, considérons certaines constantes sociologiques du Canada français et quelques-uns des efforts rénovateurs qui s'y ébauchent.

A. CONSTANTES SOCIOLOGIQUES.

Notre groupe ethnique possède certains éléments « constitutifs », typiques, qui peuvent faire espérer le rejet des critiques subversives et l'adhésion à une évolution progressive.

1. *L'« élan messianique ».*

On parle beaucoup du « messianisme » canadien-français. Souvent pour s'en moquer : une grenouille qui veut se faire plus grosse que le bœuf !

Mais qu'on le veuille ou non, ce « messianisme » fait partie de notre patrimoine sociologique. C'est un certain idéal, vague, mais toujours présent. Il s'exprime de diverses manières : le Québec, dit-on, n'est pas une province comme les autres ; il y a la revanche des berceaux ; l'on commente la prophétie de Toynbee sur notre ténacité et

notre avenir; on récite, la larme à l'œil, les dernières pages de *Maria Chapdelaine*; on déclame le grand discours de monseigneur Paquet sur notre vocation providentielle.

Et il y a un fait indéniable. En 1760, nous n'étions que 60.000 perdus dans la sauvagerie. Et voici que deux siècles plus tard nous avons multiplié par cent nos effectifs numériques et accru incroyablement nos énergies culturelles. Alors que des immigrants d'autres races nous arrivent par centaines de milliers et s'assimilent en quelques générations, nous, nous sommes restés revêchement nous-mêmes.

C'est là un fait. Et c'est là aussi une vie qui se poursuit, parfois dans l'affaissement, parfois dans l'exaltation. Aujourd'hui, nous sommes en plein flux.

Pour la première fois depuis l'origine, une masse considérable de Canadiens français se rend compte qu'elle possède : 1° le nombre suffisant pour constituer une culture comparable à toute autre; 2° les structures sociales, civiques et religieuses, capables d'appuyer et d'organiser la résurgence; 3° une profusion de talents, trop fréquemment inutilisés, susceptibles de nous élever à la pointe des cultures occidentales; 4° les éléments techniques et matériels requis pour notre développement et notre rachat économiques; 5° la possibilité d'organiser un système d'éducation qui fera reprendre le temps perdu et fournira les compétences exigées par une civilisation supérieure : recherche scientifique, génie, commerce, arts, littérature, pensée, religion.

Notre messianisme, jusqu'ici confus et spéculatif, semble sur le point de devenir réaliste et planifié. Certaines manifestations massives du sentiment populaire paraissent encourager un effort concret de renaissance qui doit être plus puissant que jamais auparavant et qui peut être définitivement victorieux.

2. *La vitalité.*

Un autre élément « constitutif » du Canada français est la vitalité. Nous avons toujours été un peuple actif. C'est presque à contre-cœur qu'une minorité des nôtres se sont faits cultivateurs et sédentaires. La plupart ont été marchands de fourrures, explorateurs, coureurs des bois, voyageurs, commerçants, professionnels, fonctionnaires, artisans, manœuvres, un peu partout sur le continent.

Les paroisses agricoles vraiment représentatives de la nationalité n'ont certes jamais été des cimetières ou des dortoirs ! Il faut étudier en détail leur évolution pour comprendre les forces divergentes qui ont constamment bouillonné en chacune d'elles. Lutttes politiques, discussions et même dissensions religieuses, exploits physiques, rudes travaux, démonstrations populaires, déploiements liturgiques, galas artistiques, entreprises manufacturières, aventures commerciales, soirées folkloriques, tournois sportifs, amusements, clubs, buvettes, palabres, corvées, tout démontre à l'évidence la vitalité de notre peuple !

L'histoire nous découvre que nos cultivateurs savaient se lancer dans une production massive et qualitative à la fois lorsqu'un marché s'ouvrait pour leurs denrées. Lors des guerres iroquoises, de la guerre de Sept ans, des guerres américaines, de la guerre du Transvaal, des guerres mondiales, nos fermiers ont accompli des merveilles de travail et de profits !

La vitalité de notre peuple n'est pas exténuée ! Qu'une issue se présente et l'on saura bien en profiter !

3. *Le calme.*

Le Canadien français n'est pas aventureux; il ne se livre qu'aux entreprises rentables ! Il n'a rien du révolutionnaire idéaliste qui se bat à la Don Quichotte. Ah mais non ! Il aime sans doute l'odeur de la poudre, mais pourvu qu'il soit sûr de gagner ! A cette condition, on peut vraisemblablement le décider à marcher !

Notre vieux tempérament latin, rouspéteur, réformateur et dictatorial, a été cultivé sur le plan idéologique par nos humanités et notre philosophie; mais il s'est considérablement refroidi sur le plan sociologique.

Cela est vraisemblablement dû à l'histoire et à la géographie.

Depuis la fin des guerres indiennes, en 1700, nous n'avons pratiquement jamais eu de vraies batailles sur notre propre territoire. Nous ne savons pas ce que c'est que la guerre; même la conquête n'a guère troublé l'existence de la population. Nous ne savons pas ce que c'est que la famine, les épidémies, les tremblements de terre ! Pas de volcans, pas de montagnes abruptes aux arêtes déchirantes, pas de torrents dévastateurs, pas de tornades, pas même de serpents venimeux !

Au cours des siècles, à peine quelques cataclysmes sont-ils venus secouer momentanément et sans grand dommage la torpeur commune !

Longtemps, la population entière a vécu sur les rives dormantes du Saint-Laurent, avant de se disséminer quelque peu autour des paisibles bassins du lac Saint-Jean, de l'Abitibi, du Témiscamingue. Toujours, elle a vécu dans le calme de la nature revêtue de couleurs paisibles : le blanc de la neige, le vert des forêts et des champs, le bleu clair et le blanc du ciel ! Qui consentirait à se révolter et à prendre les armes durant les froids de notre hiver et les ardeurs de notre été !

S'en plaigne qui voudra, mais l'on peut compter sur le calme de notre peuple ! Il ne perdra pas le nord de sitôt et la révolution belliqueuse n'est pas encore pour demain !

4. *Sûreté d'instinct.*

Certains sociologues rangent parmi les caractéristiques de notre nationalité une sûreté d'instinct quasi infaillible qui inspire, dans les grandes circonstances, l'option la plus sage.

En fait, si par exemple l'on étudie objectivement notre histoire politique, l'on découvre dans chaque scrutin une motivation profonde, toujours favorable à l'influence et au progrès de notre groupe ethnique.

Cette sûreté d'instinct, ou de jugement, se manifeste incontestablement dans nos relations raciales ou religieuses. N'est-il pas remarquable qu'une minorité comme la nôtre, souvent comprimée, ne se soit jamais soulevée contre les « étrangers » minoritaires parmi elle ! Au contraire, elle les a toujours traités avec une largeur de vue extraordinaire en leur accordant une liberté et une équité impeccables.

Notre circonspection s'est exercée notoirement dans le domaine économique. Depuis que nous existons, que de projets fantastiques ont été moussés par des profiteurs : chemins de fer trans-provinciaux, culture de l'herbe à papier, usines hydro-électriques au bord de ruisseaux, etc. ! Mais rares sont les nôtres qui se sont laissés prendre ; ils préfèrent placer leurs économies dans une entreprise de tout repos et même, pour ne pas prendre de risques, entre deux rangs de planches à la maison.

Que l'on écoute jaser nos bons vieux cultivateurs ou villageois et l'on sera ébahi par leur bon sens et la sûreté de leur jugement !

Quand le bien commun de la nationalité est en jeu, l'on peut tabler sur cette sagesse instinctive de notre peuple et même davantage, sur une certaine finesse normande qui décèle les faiblesses de l'opposant et frappe droit aux défauts de la cuirasse !

5. *Foi profonde.*

Les sociologues qui sont respectueux des techniques scientifiques admettent que la foi, la religion catholique, est un des éléments les plus solides de notre vie nationale. Il faut plaindre la naïveté de nos jeunes reporters ou de certains idéologues qui regardent comme une bigoterie d'habitueurs l'assistance de nos gens à la messe dominicale.

Ces railleurs superficiels sous-estiment fort la qualité spirituelle de nos chrétiens. Ils ne jugent que selon leur propre esprit ou d'après de pures apparences. Ils ne savent pas que la grâce divine, toujours présente aux âmes bien disposées, agit dans l'intime de l'être et y produit une profondeur de foi qui ne pose pas au dehors et ne peut être discernée que par les vrais spirituels.

Une toute petite minorité de nos gens, surtout dans les villes, n'a peut-être pas la foi; une bonne partie de la jeunesse, surtout urbaine, s'interroge sur sa religion. Mais l'immense majorité des Canadiens français possède un catholicisme vrai, satisfaisant, générateur de joie et de paix intérieure.

Il y a eu, dans le passé, des époques autrement moins ferventes que la nôtre. Que l'on songe, par exemple, aux anti-cléricaux du temps de monseigneur Bourget et aux nombreux schismes paroissiaux occasionnés par les transferts d'églises ! Bien sûr, la vertu peut toujours croître et la sainteté n'a pas de limites : nos fidèles et notre clergé pourraient faire beaucoup mieux. Cependant il se fait presque partout des renouvellements admirables et l'on peut toujours compter sur la sincérité et la solidité de notre catholicisme. Le flot de sarcasmes qu'une poignée d'athées ou de réformateurs fringants déverse sur l'Église ne la fera pas sombrer.

B. EFFORTS RÉFORMATEURS.

Notre progrès culturel, appuyé sur des constantes sociologiques favorables, est l'objet d'efforts réformateurs sérieux.

1. *Optimisme.*

La plupart des nôtres, semble-t-il, voient l'avenir avec confiance; et ils veulent collaborer à son édification. Ils constatent que la transformation présente est absolument irréversible. La « révolution » canadienne-française s'insère dans un courant universel auquel il est impossible de résister. C'est une nouvelle civilisation qui s'engendre; il faut entrer dans le mouvement et si l'on n'est pas satisfait de sa direction, il faut travailler à mieux l'orienter.

Il est donc oiseux de dissenter sur le passé, sur ses institutions merveilleuses et ses traditions éminemment « chrétiennes ». Il est impérieux de se mettre au rythme du monde et d'adapter nos traditions à l'existence d'aujourd'hui.

Le bouleversement actuel de l'univers porte indubitablement des germes de progrès. L'on ne sait pas encore au juste en quoi consistera la civilisation nouvelle où nous entrons, mais elle sera certes différente de celle que nous abandonnons. Les structures économiques vont se modifier, les cadres politiques vont se remanier, l'Église elle-même va s'adapter aux circonstances à venir. Il faut regarder en avant ! Il faut préparer demain !

2. *Planification.*

L'induction d'une civilisation nouvelle, ou d'une culture nationale, exige une planification rationnelle.

Cette responsabilité incombe à la nation tout entière : les leaders politiques, les dirigeants sociaux, les organismes professionnels et économiques, les journalistes, les éducateurs, les penseurs, tous doivent s'appliquer à une orientation d'ensemble qui ne soit pas seulement à petite dose et à petites journées, mais qui prévoie les longues échéances et embrasse tout le champ de la vie ethnique.

Sans planification rationnelle, nous serons dépassés par les événements, nous serons engloutis par les forces vives des puissances qui nous entourent.

3. *Personnalisme.*

La gestation d'une culture nationale exige le labeur, voulu, libre et constant de chaque citoyen.

Durant des siècles, nous avons laissé aux institutions, aux hommes politiques et au clergé, le soin de penser pour nous et, souvent, d'agir pour nous. Ce temps est révolu. Le clergé se désiste des charges temporelles qui sont du ressort des laïcs et veut se consacrer exclusivement à des fonctions spirituelles. L'État lui-même, supposé qu'il assume enfin le rôle directeur qui lui est propre, ne peut suffire à bâtir une civilisation. Il faut que la masse du peuple se lance décidément dans la construction.

Le temps de l'institutionnalisme est passé; l'avenir exige un personnalisme qui engage pleinement la conscience de tous et de chacun dans la réalisation de la vocation personnelle et de l'idéal collectif.

Mieux que des ordres descendant des trônes, il faut des convictions procédant des esprits. L'obéissance récalcitrante aux lois, qui a longtemps été nôtre, doit être obligatoirement remplacée par la réponse spontanée et vertueuse à l'appel des convictions et des consciences.

4. *Civisme.*

Si le Canada français doit réussir sa grande aventure civilisatrice, il doit apprendre le civisme, ce que saint Thomas d'Aquin appelle la justice légale, le respect et l'observance de l'autorité et de la loi. Au lieu de rechercher, aux dépens de l'État, son profit personnel, il faut apprendre à rechercher le bien commun, qui est l'harmonieuse disposition de tous les éléments de la communauté ethnique.

Le civisme est un dévouement fraternel. Il est le respect des autres, de leurs droits, de leur vocation, de leurs biens, de leurs travaux. Il est l'entraide commune qui concourt à l'édification d'un ordre politique et social dont chacun profite, où chacun peut subsister honnêtement et confortablement, peut donner sa pleine mesure de talents, peut accéder à une culture personnelle enrichissante et peut pratiquer la vertu !

Le civisme est une disposition à obéir aux lois; il accepte la collaboration de l'individu à l'utilité d'ensemble : les charges publiques, les contributions fiscales, les devoirs électoraux sans lesquels une démocratie ne saurait subsister et progresser.

5. *Spiritualité.*

Aucune culture, surtout une culture canadienne-française, n'est possible sans une hiérarchie de valeurs.

L'homme n'est pas seulement un animal qui s'engraisse et qui jouit. Il est avant tout un esprit qui se développe. Il est aussi un être créé et un enfant de Dieu. Cela veut dire qu'aucun progrès, qu'aucune « révolution » ne peut réussir sans une animation spirituelle.

Croire en l'esprit, c'est admettre les exigences de la nature humaine créée par Dieu. C'est pratiquer les vertus « naturelles » sans lesquelles l'homme dégénère, vertus de base qui sont la dignité de vie et de conduite, le travail, l'application, l'honnêteté.

Croire en l'esprit, c'est encore croire en la beauté de l'intelligence, en la nécessité d'un ordre de raison; c'est s'adonner à l'étude qui consacre la noblesse de l'homme et garantit sa maturité parfaite.

Croire en l'esprit, c'est enfin admettre la création de l'homme, son adoption divine, l'ordre surnaturel, la Rédemption, la sainte Église.

* * *

Un labeur immense s'impose à chacun et à tous. Il faut construire la Cité !

Il est manifeste que le Canada français a atteint un moment décisif de son histoire. Pour la première fois, il peut rêver d'autre chose que de la résistance passive et de la survivance. Il possède tous les facteurs suffisants pour vivre, pour s'épanouir en une civilisation qui lui soit propre, pour participer à l'élaboration d'un monde nouveau.

Toutes les énergies sont requises. Il faut autre chose qu'une critique destructive et grincheuse : l'apport positif d'un idéal, d'un optimisme et d'un labeur.

Germain LESAGE, o.m.i.,
professeur à la Faculté de Droit canonique.

*The Mediaeval Mystery Cycle Liturgical in Impulse*¹

We have all no doubt had the rather embarrassing experience of saying that a certain child is the image of his father — and yet looks like the mother too, about the eyes — and then finding out that the child was adopted and that we had been using our imagination rather than our powers of observation. There exists in English literary history a similar habit, that of treating certain writers and certain works as if their whole merit and justification consisted in preparing the way for another writer or heralding a new movement. Sometimes the similarity between the works involved is more imaginary than real: we have, it is finally discovered, the wrong grandfather, or the wrong grandson. Something like this has gone on for a long time in the case of the mediaeval mystery cycles in England: they are spoken of rather primitive types, struggling toward the maturity and the accomplishment of Shakespeare — as if they did not have a vocation and a *raison d'être* of their own. Perhaps one of the reasons for this untenable critical position is the fact that the mediaeval play was revived at the wrong time: having suddenly and forcibly come to an end in the reign of Elizabeth, the mediaeval cycle of plays was brought out of manuscript libraries and edited and described and judged by the Victorians, whose attitude toward the Middle Ages was pretty much that of the patronizing antiquarian: what quaint and picturesque and primitive plays we have here — if you could call them plays! One example of this attitude may suffice Furnivall, who edited, among other things, the *Digby Plays* for EETS in 1896, says by way of introduction:

But to every play-goer and every student of the drama all the old Mysteries have an interest independent of their literary merit. They show him the stories and scenes in which his forefathers were content to find edification and amusement. They prove to him that these old plays were but parts of the Romish Church service, developed and taken out into the streets. They give him the origin of that mixture of comedy in deepest tragedy, and of tragedy in highest comedy, nay in roaring farce, which is

¹ This paper was read at the annual meeting of ACUTE in Hamilton in June, 1962.

a leading note of Shakespeare's drama, [...]. And if these Digby mysteries, being poorer than the Townley, point to the decay of the old religious drama in England, the student sees in that only the greater need for Shakespeare to arise, to replace the old Religionism with the new Humanity, and take as his theme the love, fears, hate, ambitions of men, the World and its Ruler, instead of Judaea and its King.²

For over half a century this partly amused, patronizing attitude toward the English mystery play remained in vogue; in the past decade, however, we have had re-evaluation and re-editing of individual cycles, some of which, notably Chester, York, and Townley, have been publicly presented with great success and acclaim. It seems now that we may be nearing the point at which we may see these plays as they were played in the fourteenth and fifteenth centuries in England. One good sign: Eleanor Prosser in her very recent book, *Drama and Religion in the English Mystery Cycles*,³ refers to Hardin Craig's *English Religious Drama of the Middle Ages*⁴ as extended footnotes⁵ and he, in his *Speculum* review⁶ scolds her sharply for rejecting the work of good scholars who have gone before her. The period of following each other politely is over and the critics are seriously considering the nature and the purpose of the cycles of mystery plays. Are these works to be regarded as folk plays, or dramatized sermons, or secularized *spectacula*? Was its purpose to refresh and amuse the people or was it to instruct them in their religion? We are all familiar with the story of the origin of the mediaeval play in the *quem queritis* trope. As time went on, there were cycles of liturgical plays in Latin, following the liturgical year,⁷ presented first within and then without the church building. Up to this point there has been fairly general agreement on what happened. According to the fairly common account, after the plays were outside the Church for a while, the plays took on the vernacular dress, and were changed in spirit and purpose, giving up their link with the Church and becoming the "secularized" craft cycles.

² Pp. vii-viii.

³ Stanford Univ. Press, 1961

⁴ Oxford Univ. Press, 1960.

⁵ *Op. cit.*, p. 192.

⁶ April, 1962.

⁷ Karl Young has collected in two large volumes the Latin liturgical plays, *The Drama of the Med. Church*, Oxford, 1933.

It is the purpose of this paper to argue that the English mystery cycle retained its strong link with the Church, and that, in fact, it is in nature and impulse still liturgical.

Now, if we are to argue that something is liturgical, we need some simple agreement on the nature and purpose of liturgy; in this case, we need some notion of the liturgy of the Christian Church. These days in the midst of a liturgical revival in the Church, one hears a good deal on the nature of liturgy. Karl Young had called it "the public worship of the Church";⁸ to this statement must be added the note that it is strongly communitarian, the community of the faithful uniting in the worship of God. Father Reinhold says, "The pattern of the liturgy is really simple and direct. Its centre is God the Father. Its approach to the Father is through the Son. The power that moves is the Holy Spirit."⁹ Liturgy is strongly inspired by the Scriptures, both old and new Testaments. It is "the mystery in which God and his redeemed people meet".¹⁰ During the liturgical year, as the Church presents the whole story of our redemption, the Christian experiences, says Gabriel Braso, O.S.B., through the liturgy and re-lives the mystery of the Redemption.¹¹ Liturgy is not directed toward pastoral formation, but "liturgy understood and lived by the people is the aim of pastoral action".¹² This is a very important point in the concept of the liturgy and of liturgical drama; for, while liturgy, as toward a secondary end, may instruct, its primary aim is always worship, *glory* to God. Hence it is that liturgy presupposes faith and, of course, enlivens faith also.

As has been indicated, Latin liturgical drama has a long history, from its beginnings in the *quem queritis* trope in the ninth century up till the fourteenth century. Plays were sung rather than spoken; the liturgical Latin cycle covered pretty much the same matter as some of the vernacular cycles.¹³ On the whole these liturgical Latin plays are quietly accepted, and appreciated; nobody seems to be quarreling

⁸ *Ibid.*, vol. 1, p. 15.

⁹ *Commonweal*, Jan. 5, 1962, p. 380.

¹⁰ *Ibid.*, p. 382.

¹¹ *Liturgy and Spirituality*, Collegeville, Minn., The Liturgical Press, 1960, p. 216.

¹² *Ibid.*, p. 216.

¹³ See E. M. CLARK, "Liturgical Influences in the Townley Plays", in *Orate Fratres*, 1941.

over them. I was reminded, as I was about finished with this paper, of a very interesting article by Mary H. Marshall, "Aesthetic Values of the Liturgical Drama".¹⁴ She speaks of this drama — and she is speaking exclusively of the Latin plays — as "the Christian story of Salvation through Christ". "Supporting it all is the scriptural narrative."¹⁵ She speaks of their emotional strength and their lyricism, "The characteristic emotion of the liturgical drama is joy".¹⁶ This is what one would expect from anything liturgical.¹⁷ This drama is not didactic in any overt sense "it is too deeply rooted in belief for intellectual didacticism. Belief is often stated as assertion, but in simple terms of feeling."¹⁸ Up to this point she is sound enough in her own bailiwick; but then she takes a look over the fence and generalizes about the nature of the vernacular religious drama, or the mystery cycles (she does not name them but it is clear that this is what she means): "By an understandable paradox, religious drama became explicitly didactic as it became secular."¹⁹ There is no paradox here; there is simply no understanding — for the cycles did not become secularized, and by and large, were not didactic. Miss Marshall simply followed the old line, still on the go, about the mystery plays; very recently some scholars have begun to question the "secularization" of the cycles, but their didacticism has gone unchallenged.²⁰ Now, it is the two charges of secularization and didacticism that stand in the light of the vernacular cycles of York, Chester, Coventry, etc. and prevent them from being seen as the continuation of the tradition of liturgical drama. For if the plays are simply and directly instructional, or didactic, then they are not liturgical; and if they are *secular*, that is, in their direction and tone not of the Church but of the world, then they can not be liturgical. With the aid of recent scholarship, common

¹⁴ *English Institute Essays*, 1950, pp. 89-115.

¹⁵ MARSHALL, *op. cit.*, p. 93.

¹⁶ *Ibid.*, p. 95.

¹⁷ It may be objected that the liturgy had been pretty well clericalized in the Middle Ages and that one hardly expected to find any real feeling for things liturgical on the part of the laity; but this is a very delicate problem. In the first place, the glory of God, like "shining from shook foil", will come out: perhaps what they were denied in the church, they joyfully produced outside of it. See a very interesting paper by Godfrey DIEKMANN, O.S.B., "Popular Participation and the History of Christian Piety", in *Come Let us Worship*, Montreal, Palm Publishers, 1961, pp. 7-22.

¹⁸ MARSHALL, *op. cit.*, p. 93.

¹⁹ MARSHALL, *op. cit.*, p. 93.

²⁰ Perhaps it is time we really examined the word *secular* to see what it means.

sense, and a good look at the plays themselves, one can remove these obstacles and leave the way open to an appreciation of the mystery cycles as liturgical both in form and inspiration.

As to the first obstacle, that of secularization, one must say that the notion had its greatest help from E. K. Chambers, a man who was a good scholar but suffered from the limitations of his time. He writes:

The evolution of the liturgic play described in the last two chapters may be fairly held to have been complete about the middle of the thirteenth century. The condition of any further advance was that the play should cease to be liturgic. The following hundred years are a transition period. During this course, the newly shaped drama underwent a process which, within the limits imposed by the fact that its subject matter remained essentially religious, may be called secularization... From ecclesiastical, the drama had become popular. Out of the hands of the clergy in their naves and choirs it had passed to those of the laity in their market places and guild halls. And to this formal change corresponded a spiritual or literary one, in the reaction of the temper of the folk upon the handling of the plays, the broadening of their human as distinct from their religious aspect. In their origin, *Officia* for devotion and edification, they became, by an irony familiar to the psychologist, to be primarily *spectacula* for mirth, wonder and delight.²¹

"*Spectacula* for wonder and delight" sound very far indeed from the Latin liturgical plays. Paradox and irony and appeals to the psychologist seem to substitute for a critical examination of the plays. By saying that the condition of any further advance of the play was that they cease to be liturgic Chambers evidently feels that they had a vocation to advance toward Shakespeare. Allardyce Nicoll added the weight of his opinion to this notion of the secularization of the cycles and their break away from the Church:

Lacking other means of amusing themselves, the mediaeval folk naturally crowded in to see the shows at Easter and Christmas; so that, within a short period, the churches were found to be inadequate for accommodating the tumultuous bands of men and women intent upon witnessing the various plays. The obvious solution was to carry the performances outside into the spaces surrounding the church itself. This change of locality, added to the introduction of the vernacular, marked the clear break-away of the primitive drama from that of which it originally formed a part—the service of the Mass. Unquestionably the rulers of the Church saw the dangers lying ahead of them and they attempted in various ways to stem the tide, not realizing that by this time drama had become a force with which they could not contend...²²

²¹ *The Mediaeval Stage*, 2 vols., Oxford Univ. Press, 1903, vol. 2, p. 69.

²² *British Drama*, London, Harrup, 1925, p. 24.

We notice that for Nicoll the liturgical drama was merely a series of shows, and that the people were mere witnesses and not participants in any sense; the purpose, as he sees it, was amusement. Karl Young had pretty much the same notion about the later drama, indicating that the expansion of the drama was due to an impulse to increase the comic element. Gaily onward went the statement that the drama was secularized. E. M. Clark, in an article devoted to showing the debt of the cycles to the liturgical drama, refers to the Townley Plays as "the most secularized of the cycles", and complains at the same time that many liturgical formulae and borrowings from liturgical texts occur "with almost monotonous frequency". Rossiter calls the mystery play "secularized religious drama . . . directed by ritual".²³ One begins to feel that clarity of some sort is needed; for certainly the words of the critics seem confusing.

It remained for F. M. Salter to cast out this devil of secularization of the cycles: he states flatly that the plays never were secularized. The expense of production and the necessity of a large number of actors induced the clergy to take the plays outside the church building and to ask the guilds to help in the production. The plays, he claims, remained under the control of the Church as long as the Church of Rome had power in England; the opposition came from the Church of England, hostile to these plays, which were "active and impressive propaganda for Roman doctrine".²⁴ Salter feels, rightly, that what some critics take as secularization is simply a touch of comic realism; this in no way implies secularization, for "God himself had a sense of humour in the Middle Ages".²⁵ As a matter of fact, the strong pull toward realism, both humorous and otherwise, is partly explainable by the efforts of the writers and actors of these plays to bring the story of Christ as close to them as possible and to provide as much identification and participation as possible on the part of the mediaeval community. Prosser argues that the comic passages rather increase than detract from the religious purpose of the plays.²⁶ Cawley

²³ A. P. ROSSITER, *English Drama from Early Times to the Elizabethans*, New York, Barnes and Noble, 1950, p. 53.

²⁴ *Mediaeval Drama in Chester*, Univ. of Toronto Press, 1955, p. 43.

²⁵ *Ibid.*, p. 104.

²⁶ *Op. cit.*, p. 187.

recently has said that the dominant influence in these plays is the Christian tradition, and warns that it is easy to overstress the humorous elements.²⁷

In one of the first really thorough studies of the early English stage, Glynne Wickham in 1959 put forward the conclusion that when the Latin plays were encouraged to move outside the church building, the secular clergy and the friars took over from the monks as actors and directors. Only gradually did the use of the vernacular come in, as the laymen, not acquainted with Latin, took over acting roles. Time does not permit me to quote extensively from this fascinating book; one passage will have to suffice:

I think we may assume [from evidence presented] that the transition from clerical to lay production of the plays was not necessarily an abrupt one. Rather was it likely to have been smooth and gradual, with the friars and the secular clergy as the active intermediaries: for the craft guilds, although commercial institutions, controlling the hierarchy of labour, themselves had a religious basis.

.

In these circumstances, it is surely argueing against all reason to assume that there should have been any fundamental conflict of opinion about either the purpose or nature of the liturgical plays between the monastic begetters of them, the secular clergy who were first called upon to assist, and the lay brethren of the craft fraternities who eventually assumed responsibility for financing and producing them. The point at issue is simply that in the Middle Ages a layman's attitude to something of ecclesiastical origin and purpose was not, *a priori*, secular.²⁸

As time went on vernacular plays were written and with ecclesiastical permission, laymen appropriated the plays.²⁹ A full vernacular cycle was a possibility at any time after 1350.³⁰ Although the last word has not been said or written on the origins of the mystery cycles, it is clear that they did remain within the bosom of the church and were not secularized either by theme or by tone or by intention.

A question now remains: What *was* their purpose? What was their role in the community of the faithful? We are not here taking note of the accepted truth that as *plays*, as *drama*, they have their own

²⁷ A. C. CAWLEY, ed., *The Wakefield Pageants in the Townley Cycle*, Manchester Univ. Press, 1958, pp. xxi, xxix.

²⁸ *Early English Stages*, vol. 1, 1300-1576, London, Routledge and Kegan Paul, 1959, p. 127.

²⁹ *Ibid.*, p. 149.

³⁰ *Ibid.*, p. 317.

peculiar artistic justification. As *religious* drama, then, what was their function or purpose? Some have been saying that they were directly didactic, given to the instruction, primarily, of the illiterate faithful. This word "didactic" seems to owe its use to habit rather than to critical judgment: those who have a certain amount of contempt for the dramatic value of the plays use that word as a kind of blackball, and those who want to praise them throw this in as a kind of bonus. The question we are concerned with here is not the rather exciting one of whether or not didactic works may be genuine works of art; the question is simply this: what, in fact, was the primary purpose of the cycle? Owst sees the plays as dramatized sermons; ³¹ Prosser says they were a long dramatized sermon on repentance ³² "frankly written to show Christians the way to redemption". ³³ John Barton, who did the introduction to *The First Stage*, the B.B.C. production of these early plays about five years ago, said that the purpose was "to put over some aspect of the Christian religion". Even Salter does not seem to recognize the real purpose and nature of these plays, for he remarks that when the liturgical drama left the Church, it was strange that it did not at once use the vernacular, as it was for the instruction of the people. ³⁴ We recall, however, that Rossiter, while saying they were secularized said they were "directed by ritual"; Hersey in his modernized edition of the Chester Plays remarks that "the ritual element in the plays attracted the spectators, who were in a mystical sense also participants". ³⁵ E. Martin Browne, in speaking of the *Ludus Coventrie* says that of all the cycles it has least humanity and most theology and "is apt to deal most successfully with those most approximately liturgical elements of the story". ³⁶

Here again, you see, we find a lack of satisfactory vision. There are those who simply affirm that the plays were for instruction, and there are those who seem to be groping for another notion — the

³¹ G. R. Owst, *Literature and Pulpit in Medieval England*, New York, Barnes and Noble, 1961, pp. 471-548.

³² *Op. cit.*, p. 25.

³³ *Op. cit.*, p. 19.

³⁴ *Op. cit.*, p. 7.

³⁵ Maurice Hussey, ed., *The Chester Mystery Plays*, London, Heinemann, 1957, p. xi.

³⁶ *Religious Drama*, vol. 2, *Mystery and Morality Plays*, New York, Meridian Books, 1958, p. 15.

liturgical nature of the plays. As we have already indicated, it is our contention that this is the true solution to the problem: there never was a break in the liturgical intention of the plays, from the Latin plays in the Church building proper, to the complete cycles, given either on the occasion of the liturgical procession of the feast of Corpus Christi, or on some other occasions in a different fashion.³⁷ To repeat our statements earlier about the purpose of liturgy: if the plays are liturgical, they are not primarily for instruction, although we in no way deny the secondary intention and effect of instructing. Liturgy presupposes faith; and it was the faith of the people which brought them out in great numbers to witness, or rather participate in, the great Christian mystery of their redemption. It was a strongly communitarian feeling, similar in a way to that rather narrower spirit of community which draws the people in numbers to the St. Patrick's parish plays and to the St. Jean Baptiste processions. Perhaps the situation is best expressed by one of the closing lines of the *Secunda Pastorum*, in which the third shepherd says, with typical mediaeval slyness, of the nativity story: "Forsoothe, allredy it semys to be told full oft."

But the only way to move toward a solution of the problem is to examine the text of the cycles to see whether they do not, indeed, maintain the spirit and attitude of their beginnings, to see whether they are in fact, as a cycle, a worshipful and glorious telling of the story of our redemption through Christ.

As we cannot examine all the cycles, we will arbitrarily take the York Cycle, which has, perhaps for some of you, the advantage of being easily available in a modernized version, from which I shall quote. We shall deal with problems and qualities found in some of the plays not belonging to this cycle.

As we see from the beginning, the tone of the York Cycle is one of wonder, praise, reverence and thanksgiving. There is a strongly lyrical quality about the plays and the stage direction points to a pretty generous quantity of liturgical singing. The first pageant begins with:

Ego sum alpha, Omega, vita, via
Veritas, primus et novissimus,

³⁷ Cf. Richard SOUTHERN, *Mediaeval Theatre in the Round*, Faber and Faber, 1957.

I am gracious and great,
 God without beginning,
 I am maker unmade
 And all might is in me.
 I am life and way unto weal winning;
 I am foremost and first;
 As I bid shall it be.
 My blessing in joy shall be blending . . .³⁸

The bad angels are cast out of Heaven; God says that those fools fell because they refused to worship him.

Mankind out of mould will I make.³⁹

But first he wants everything fit for man: he creates light, blesses day and night, "straightway I give it my blessing".⁴⁰

The second pageant deals with the creation of birds, "fouls full fair and bright" and fish and divers beasts:

So multiply ye shall
 Aye forth in fair process.
 My blessing have you all.
 The fifth day ended is.⁴¹

Adam and Eve are created; they exclaim "A, Lord, full mickle is thy might", and "Blessed be he that has us made".⁴² This is prayer and worship. God binds them to him with his blessing:

Come forth, you two, with me;
 You shall live in liking.
 My blessing with you be.⁴³

Adam and Eve are denied one fruit; they sin and are driven out of the garden with sorrow. Cain kills Abel, and then we come to Noah and his family — in two pageants, for the shipwrights are there to build the ark and the mariners to sail it. The story of Noah introduces an element that has bothered many, and that has delighted many more: the conduct of Noah's wife. In practically all of the mystery plays in which she appears, she is shrewish, and disobedient and, at least in her conversation, rather irreligious. In the York cycle she refuses to

³⁸ J. S. PURVIS, ed., *The York Cycle of Mystery Plays*, London, SPCK, 1957, p. 15.

³⁹ *Ibid.*, p. 19.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 19.

⁴¹ *Ibid.*, p. 24.

⁴² *Ibid.*, p. 26.

⁴³ *Ibid.*, p. 27.

go into the ark without her gossips and her cousins. There is no real violence here, as there is in some of the plays⁴⁴ on this subject.

I think that the significance and purpose of the conduct of Noah's wife has never been carefully enough considered. It has always been passed off as an appeal to the rather vulgar audience of the time, who always enjoyed the old joke of domestic strife; certainly it is partly this. But nothing more? John Barton in discussing the B.B.C. Noah production, says that this device is used for dramatic tension: will he or will he not get her into the ark? But there is something quite different also here: the concern of Noah's wife for her relatives and friends *who were not to be saved* tends to focus our attention upon their sinfulness, the tragic destruction of so many living creatures, and the grace and mystery of God's election of Noah and his family for salvation. Noah's mind is attuned to God; that of his wife, to the world. When she asks what has happened to all the others, Noah answers her flatly that they are all drowned for their sins.

Proof that some special point is being made by her conduct here is found in the fact that Noah's wife, once the ark gets under way, is a model Christian wife, obedient, helpful, God-fearing. We conclude, then, that what has so often been regarded as merely a bit of clowning is actually a rather subtle dramatic device to point up the meaning of the Old Testament.

The cycle continues with the story of God's favour, through Abraham, Isaac and Moses. There is a very realistic Pharaoh, saucy and spicy; the pageant ends with an Egyptian saying:

Alas we die for all our deed.

And a member of the Jewish host says:

Now are we won from woe,
And saved out of the sea:
Cantemus Domino,
A song to God sing we.⁴⁵

With joy and a great sense of worship the cycle moves through the Annunciation, and the Incarnation. The pageant of the Magi is

⁴⁴ It is always difficult to know how a scene of this sort will be played; it depends on whether or not the actor gives in to the temptation to run away with it. That things may be comic and serious at the same time we may learn, if need be, from G. B. Shaw and Christopher Fry.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 78.

very powerful in its speeches. One king says, in a speech very significant for the feast of *Corpus Christi*:

Hail, food that thy folk fully may feed;
 Hail, flower fairest that never shall fade;
 Hail, son that is sent of this same seed;
 That shall save us from sin that our sires made.
 Hail, mild!
 To mark us our meede thy measure is set;

.

And since thou shalt sit to be deeming
 To hell or to heaven for to have us,
 Incense to thy service is seeming.

.

Hail, friend faithful, we fall at thy feet:
 Thy father's folk from the false fiend free shalt thou set.⁴⁶

There is a deep sense of liturgical joy in the welcome of Simeon's song. When Saint John the Baptist baptizes Christ, angels sing "Veni, Creator Spiritus".⁴⁷ At the end of the pageant of the temptation of Jesus, He gives his blessing to all who stand against the fiend.⁴⁸

One of the most beautiful and lyrical of the pageants is Christ's entry into Jerusalem: the litany of praises bestowed upon Jesus by the townfolk is unsurpassed; forty consecutive lines begin with "Hail!".

Occasional subtle and ironical lines spring forth from the text; to the mediaeval man, these would bear great significance. For instance, Caiphas says to his men, when sending them to trap Jesus: "Dance forth in the devil's way." Pilate orders his men, "Forth with a wild vengeance be walking".⁴⁹

Christ is crucified, prays for his executors and dies. The harrowing of Hell, a topic that fascinated the mind of mediaeval man, is dealt with in a most lively way here; if anyone has doubted the liturgical quality of the previous pageants of the cycle, he will surely give in here. The stirring scene in which Christ besieges the dungeon of Hell; his banging at the doors and singing with his followers the well known and beautiful hymn, "Atollite Portas, Principes" convey a strong sense of victorious unity.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 111-112.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 152.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 158.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 220, 235.

Then there follow the pageants of the Resurrection, the Ascension, and final doom. The last pageant ends with God's justice vindicated, evil punished, good rewarded:

Those that mended while they might
Shall dwell and bide in my blessing.⁵⁰

With God's final speech, goes the stage direction:

"And so he makes an end with a melody of angels passing from place to place."⁵¹ In other words, the cycle ends with a choir, as of angels, in a kind of procession about the "place".⁵²

This, then, is the York cycle: the story of God's redemption, strongly based upon the Scriptures, with worship, with repeated blessings, and liturgical singing. By all the definitions, this is liturgical drama; this is the vernacular continuation of the Latin plays developed within the Church proper.

If we look at the other cycles, we find pretty much the same tone. The Purification, from the cycle known as the *Ludus Coventrie*, is very beautiful. Anna and Simeon alternate in singing the praises of Christ; Simeon holds the Christ Child on his knee and plays with him while the whole of the "Nunc Dimittis" is sung by the choir. Block, who edited this cycle for EETS, said that what this cycle lacked in other ways it "compensated for" by the use of singing, processions and so on.⁵³ What he observed, but did not understand, was the liturgical character of the cycle.

The Chester cycle has been variously estimated: some praise it highly, some call it dull and didactic (in the bad sense!). It has, one cannot deny, some of the liveliest of mystery play scenes; and it has a good deal of tenderness. Noah's wife is very rough and boisterous; but the ending of that pageant is made in these words:

My blessing now I give thee here:
To thee, Noah, my servant dere:
For vengeance shall no more appeare.
And now farewell, my darling dere.⁵⁴

⁵⁰ *Ibid.*, p. 382.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² See SOUTHERN, *op. cit.*, for the significance of this word.

⁵³ London, Oxford Press, 1922, p. LV.

⁵⁴ *The Chester Plays*, ed. Hermann DEIMLING, 2 vols., Oxford, U.P., 1959, vol. I, p. 62.

But I would be dishonest if I did not take note of a certain "problem" in the Chester Cycle; a problem, that is, if I am to insist, as I have done, that the straightforward didactic element reduces the possibility of liturgical intention. What I have in mind is the presence of "expositors", who *explain* the prophecies and the commandments. It sounds on the surface as if these plays were intended to instruct the ignorant. That is, it sounds so to the modern ear if we do not try to catch the whole tone of the plays, to consider their dramatic technique.

We know that in the story of Christ's redemption, His pre-figuring in the prophecies was very important, very significant. As the prophecies had to be pointedly and dramatically brought in, the best way of doing it was to use a commentator, something like the property man in Gheon's plays, or the modern MC of a show. The same thing is done with the commandments: it was not that the assembled faithful needed to be taught the rudiments of their faith, needed to be given the ten commandments: the actions of man, both good and evil, in the long story of Christ's redemption, had to be seen dramatically against the code of conduct laid down for mankind by God through Moses. Seen in this way, the problem simply disappears. Here and there you catch the business-like, rather witty tone of the *expositor*, who says that he tells only the highlights of the story:

This story, all if we should fong
To play this moneth were too long;
Wherefore most fruitfull there amonge
We taken as shall be seen.⁵⁵

The use of the word "seen" here serves to keep before us the realization that this is the *dramatic* presentation of a story.

Another good example of the same kind of treatment of familiar material is the Judgment Day. In the Townley Cycle, the same rather sharp and (especially to the modern ear) rather broadly comic approach is used as in the Noah's wife scenes already discussed. Two devils rather saucily discuss their prisoners, and tell what sins they committed that brought them to hell. But this is no mere clowning. It is deadly serious; it is very similar to the tone of *Piers Plowman*. It would strike a ready response in the mind of the listeners, for if

⁵⁵ *Ibid.*, vol. 1, p. 87.

there is one thing the mediaeval man heard a great deal about, it was Final Judgment. Its very familiarity demanded liveliness and sharpness of dialogue to point up its terrible significance.

Characteristically, the cycle ends on a cheerful note, one of joy. This would sound strange to a modern sentimentalist; but the mediaeval man rejoiced not only in God's mercy but also in His justice.

After reproving the bad, Christ says to the good:

My chosen children, come to me,
With me to dwell, now shall ye wende
Where joy and bliss ever shall be ...⁵⁶

A good soul has the last words:

We love thee, Lord, in alkyn thing,
That for thyne awne has ordand thus,
That we may have now oure dwellyng
In heven blis giffen unto us.
Therefor full boldly may we syng
On oure way as we trus;
Make we all myrth and loving
With *te deum laudamus*.⁵⁷

And so the cycle ends on the notes of the *Te Deum*, a magnificent hymn of praise and worship.

Time prevents us from examining more of the plays. It is clear, however, from what we have seen of these plays that they continued, with some minor exceptions, the liturgical traditions of their ancestors (and also contemporaries), the Latin liturgical plays.

A. P. CAMPBELL,
Faculty of Arts.

⁵⁶ *The Townley Plays*, ed. A. W. POLLARD, London, O.U.P. (EETS), 1896, p. 383. I have modernized this slightly.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 386.

Mgr de Charbonnel et Mgr Guigues, o.m.i.

La lutte en faveur des écoles séparées à la lumière de leur correspondance (1850-1856)

Le père Candide Causse ¹ et, plus récemment encore, le professeur Franklin A. Walker ² ont montré à quel point la lutte en faveur des écoles séparées devait être considérée comme la plus importante des œuvres épiscopales de M^{sr} de Charbonnel. Nous inspirant des pages qu'ils ont consacrées à cet intéressant chapitre de notre histoire canadienne, nous voudrions chercher ici à reprendre la question à partir de l'analyse, forcément plus limitée mais combien éclairante, de la correspondance échangée pendant près de six années entre M^{sr} de Charbonnel et son collègue de Bytown, M^{sr} Guigues, o.m.i., autre éminent défenseur des droits de la minorité catholique. Peut-être n'ajouterons-nous rien de très nouveau à ce qui a déjà été dit : du moins, vus dans l'« abrasement » de textes jusqu'ici peu exploités, les événements et les hommes pourront-ils se présenter sous un jour quelque peu différent, voire plus conforme à la vérité historique.

* * *

Nommé au siège de Bytown en 1847, M^{sr} Guigues fut par la force des choses le premier à s'intéresser au problème des écoles catholiques. Dès 1848, il fonde en liaison avec le collège de Bytown une école élémentaire pour garçons ³ qui vient s'ajouter à l'école des filles déjà existante depuis 1845 ⁴. L'année suivante, il s'adresse au Comité des

¹ Candide CAUSSE, o.m.c., *Evêque d'or, crosse de bois. Vie de Monseigneur de Charbonnel, évêque de Toronto*, Paris, Société et Librairie S. François d'Assise; Gembloux, Librairie J. Duculot, 1931, VIII-309 p.

² Franklin A. WALKER, *Catholic Education and Politics in Upper Canada*, Toronto, J. M. Dent & Sons, [1955], XII-331 p.

³ *Prospectus of the College of Bytown* (Archives publiques du Canada, brochures I, 2109). On peut trouver ce texte dans G. CARRIÈRE, o.m.i., *L'Université d'Ottawa 1848-1861*, Ottawa, Ed. de l'Université, 1960, p. 30, note 73.

⁴ PAUL-EMILE, s.g.c., *Mère Bruyère et son œuvre*, Ottawa, Sœurs Grises de la Croix; Ed. de l'Université, [1945], p. 60.

Écoles dirigé par le docteur Ryerson dans le but d'obtenir des subsides pour ces deux institutions⁵. Nous ne possédons pas la réponse du surintendant mais il semble bien que la lettre de l'évêque ait produit son effet puisque, le 19 avril 1849, il est en mesure de proposer à la commission scolaire de Bytown un certain C. Triol⁶ pour l'école française de garçons et « la sœur Rivet » pour celle des filles⁷.

Les premières démarches de M^{sr} de Charbonnel furent beaucoup moins heureuses. A peine arrivé à Toronto, en septembre 1850, il se vit refuser la permission d'établir une troisième école séparée, sous prétexte qu'une telle fondation ne cadrerait pas avec la lettre de la loi scolaire du 24 juillet 1850⁸. Mal en prit aux commissaires : débouté, l'évêque répliqua en demandant, non plus une, mais sept écoles comme il estimait en avoir le droit aux termes mêmes de la loi que l'on invoquait contre lui⁹. Peine perdue cependant. Les syndics s'obstinèrent dans leur refus et la Cour du Banc de la Reine, saisie de l'affaire, se crut dans l'obligation de leur donner raison.

Mais toutes ces démarches n'avaient pas été complètement inutiles. En août 1851, à la demande expresse du docteur Ryerson qui comprenait qu'on ne gagnerait rien à indisposer indéfiniment les catholiques, le gouvernement consentit à voter un amendement qui abolissait, au profit des écoles dissidentes, la clause restrictive selon laquelle les

⁵ Guigues à Ryerson, 27 mars 1849 (*Registre des Lettres de M^{sr} Joseph-E. Guigues, o.m.i.*, vol. 1, p. 108-109). Les registres de la correspondance de M^{sr} Guigues sont conservés aux archives de l'archevêché d'Ottawa. Ils sont particulièrement riches du fait qu'ils contiennent non seulement copie des lettres envoyées, mais aussi d'un grand nombre de lettres reçues.

⁶ Frère convers oblat.

⁷ *Registre des Lettres*, vol. 1, p. 123. La commission des écoles communes de Bytown avait tenu sa première réunion le 20 novembre 1848 (PAUL-EMILE, s.g.c., *op. cit.*, p. 216, note 83).

⁸ F. A. WALKER, *op. cit.*, p. 95 et suiv. La loi de 1850 (« An Act for the better establishment and maintenance of Common Schools in Upper Canada », 13 et 14 Victoria, ch. 48, 24 juillet 1850) marquait l'aboutissement d'une série de mesures législatives dont le but était d'adapter aux besoins du Haut-Canada la loi votée en 1841 par le gouvernement de l'Union. Il s'en suivit un décalage de plus en plus grand entre les législations scolaires de l'une et l'autre partie du pays, au grand détriment des écoles dissidentes du Haut-Canada qui y étaient traitées en parents pauvres. C'est ce qui amènera les catholiques à demander le retour pur et simple à la loi de 1841, c'est-à-dire à l'égalité des droits scolaires.

⁹ En effet, aux termes mêmes de la loi, on ne pouvait exiger une école séparée que pour un seul district scolaire à la fois et dans la mesure où le professeur de l'école commune était d'une religion différente de celle des réclamants. Or, sept parmi les treize sections scolaires de Toronto répondaient à cette dernière condition. M^{sr} de Charbonnel se voyait donc obligé et justifié tout à la fois de réclamer sept écoles au lieu d'une.

requérants devaient faire partie d'un seul et même district scolaire ¹⁰. C'était là, à n'en pas douter, une victoire importante pour les catholiques. Mais, était-ce suffisant ? Il fallait ne pas connaître la nature et l'étendue réelles des exigences des catholiques pour le croire.

Dès l'automne de 1851, l'agitation reprit de plus belle. Tandis que, de Montréal, le *True Witness*, journal ultra dirigé par le converti George E. Clerk, pressait les catholiques d'user de leur influence pour obtenir des amendements plus satisfaisants à la loi scolaire du Haut-Canada, le Toronto Catholic Institute, fondé depuis peu pour mener la lutte en faveur des écoles séparées, leur conseillait, à l'approche des élections, de ne voter que pour des candidats favorables à leurs revendications scolaires ¹¹. La fermentation, on le voit, gagnait de plus en plus le terrain politique.

Il faut dire que les évêques eux-mêmes n'écartaient pas la possibilité d'une intervention commune en ce sens. C'est ce qui ressort d'une lettre de M^{sr} Guigues à M^{sr} de Charbonnel, que nous croyons devoir situer aux environs d'octobre 1851 ¹². L'évêque de Bytown y disait, entre autres choses :

Je vous serais reconnaissant si vous pouviez me faire connaître la marche que vous avez suivie et si vous avez jugé à propos de faire un mandement, de parler vous-même ou de faire parler les prêtres, d'intervenir enfin pour faire pencher la balance en faveur d'un membre qui promettrait de parler et de voter pour les écoles séparées ¹³.

Dans sa réponse, M^{sr} de Charbonnel affirmait qu'il n'avait nullement l'intention de se mêler d'élections ou de permettre à ses prêtres de le faire, cette tâche revenant selon lui aux membres de l'Institut catholique existant dans son diocèse. Mais, d'autre part, il assurait son collègue de Bytown qu'il n'avait jamais caché à personne son intention d'établir à Toronto un système complet d'écoles séparées et qu'il était « prêt à tout » pour assurer le succès d'une cause si chère à son cœur ¹⁴. Au fond, bien qu'opposé à une intervention directe du clergé dans le domaine politique, le défenseur des écoles n'en manifestait pas moins sa sympathie pour l'idée d'une pression des catholiques sur le gouver-

¹⁰ « The Separate School Amendment Act », 14 et 15 Victoria, ch. 111, 30 août 1851.

¹¹ F. A. WALKER, *op. cit.*, p. 107-109.

¹² La lettre n'est pas datée, mais elle est probablement de cette période si l'on tient compte de la place qu'elle occupe dans le *Registre des Lettres*.

¹³ *Registre des Lettres*, vol. 4, p. 123.

¹⁴ *Ibid.*, vol. 4, p. 138.

nement et, surtout, ne laissait planer aucun doute sur ses objectifs réels et sur la détermination avec laquelle il se proposait de les atteindre. Ryerson allait bientôt l'apprendre à ses dépens.

Le 24 mars 1852, il reçut de l'évêque de Toronto une lettre acerbe dans laquelle celui-ci dénonçait le système scolaire en existence et réclamait pour les catholiques, au nom de la liberté religieuse et en vertu de l'égalité des droits civiques, la libre disposition de leurs écoles. Piqué au vif, le surintendant des écoles répondit que les catholiques n'avaient jamais érigé en principe la règle de la dissidence prévue par la loi, mais qu'ils l'avaient seulement fait jouer dans certains cas exceptionnels pour soustraire leurs enfants à l'influence néfaste de milieux notoirement anticatholiques. D'ailleurs, il ne voyait pas comment, en dehors des villes, on pût se payer le luxe d'un double système d'écoles¹⁵. A ce compte, l'idéal restait l'école commune, ouverte à tous les enfants du peuple, l'école séparée ne représentant à ses yeux qu'une exception, sinon un accroc au système scolaire du Haut-Canada. Non pas qu'il songeât à supprimer la seconde, mais il entendait bien ne pas la laisser se multiplier au détriment de la première¹⁶. Les catholiques entreprirent de lui montrer qu'ils pensaient autrement.

En mai, ils demandèrent, par le truchement du Toronto Catholic Institute, l'autorisation d'élire leurs propres commissaires et de participer aux fonds scolaires alimentés par les octrois provinciaux et les taxes locales¹⁷. Quelques mois plus tard, désireux de faire reconnaître ces exigences dont ils étaient sans doute les véritables auteurs, les évêques de Toronto, de Kingston et de Bytown se rendirent à Québec plaider la cause des écoles séparées auprès du gouvernement. Reçus très courtoisement, comme il se devait, ils en revinrent avec la promesse formelle d'une mesure législative qui satisferait en tous points leurs demandes. Or, à leur grande surprise, le bill scolaire présenté à la Chambre au début de la nouvelle session ne fit aucune mention de la clause qui assurait les droits des catholiques. Indignés, ils télégraphièrent le 8 janvier 1853 à Québec pour demander des explications.

¹⁵ F. A. WALKER, *op. cit.*, p. 114 et suiv.

¹⁶ *Ibid.*, p. 128-129.

¹⁷ *The Mirror*, 10 septembre 1852.

On leur répondit que le ministère avait l'intention d'introduire un peu plus tard une clause équivalente à celle qui avait été omise ¹⁸.

Que s'était-il donc passé ? Une lettre de M^{re} Guigues à M. Cazeau, vicaire-général du diocèse de Québec, nous l'apprend :

Voici comment le fait nous a été expliqué par un honorable M^r. Peu de jours après la visite des Évêques du Haut-Canada à Québec, M^r Ryerson y descendit, fit bien des plaintes, menaça le ministère de donner sa démission [...] et obtint que la fameuse clause fut supprimée ¹⁹.

La malveillance du surintendant des écoles s'était donc encore une fois fait sentir envers et contre les intérêts des catholiques. Mais s'agissait-il bien seulement de malveillance ? La réponse de M. Cazeau permet d'en douter :

Voici ce qui a donné lieu à la nouvelle qui a mis en émoi nos Seigneurs du Haut-Canada. [...] Au moment où le parlement allait se débâter, il fallait passer une loi temporaire pour remédier à certaines difficultés d'écoles. Si la clause réclamée par les Évêques y avait été introduite, il s'en serait suivi une discussion très longue qui n'aurait pas permis au projet de devenir loi avant l'époque fixée pour la débâcle. M^r Richards a donc fait passer sa loi sans la dite clause, mais que V. G. veuille bien examiner que cette loi est tellement temporaire qu'elle expire en avril prochain. C'est en effet le D^r Ryerson qui l'a demandée, attendu que sans elle il lui était impossible de régler certaines difficultés. Mais M^r Richards m'a assuré de nouveau qu'il a à présenter pour la prochaine session un bill où les catholiques trouveront la garantie que, s'ils veulent des écoles séparées, ils ne seront pas taxés pour en supporter d'autres ²⁰.

Le docteur Ryerson n'avait donc fait que retarder l'adoption d'une mesure que le ministère était disposé à faire voter dès la prochaine session. D'ailleurs — et cela les évêques du Haut-Canada ne le savaient probablement pas — en août 1852, le surintendant des écoles avait présenté au gouvernement un projet de loi qui répondait, du moins partiellement, aux demandes des catholiques ²¹. Mais ce que Ryerson à son tour ignorait, c'est que les évêques eux-mêmes n'étaient pas tout à fait d'accord sur la nature des amendements qu'ils croyaient devoir exiger du gouvernement.

L'analyse de la correspondance échangée à cette époque entre NN.SS. Guigues et de Charbonnel ne permet pas d'en douter. Écrivant le 6 février 1853 à son collègue de Toronto, M^{re} Guigues lui signale le

¹⁸ Guigues à Turgeon, 17 janvier 1853 (*Registre des Lettres*, vol. 5, p. 114).

¹⁹ Guigues à Cazeau, 17 janvier 1853 (*Registre des Lettres*, vol. 5, p. 115-116).

²⁰ Cazeau à Guigues, 22 janvier 1853 (*Registre des Lettres*, vol. 5, p. 128).

²¹ Voir F. A. WALKER, *op. cit.*, p. 133.

manque de réalisme qu'il y aurait à demander « que les catholiques du Haut-Canada [participent] aux taxes communes car les protestants ne consentiraient jamais à payer pour les écoles catholiques ». Ne vaudrait-il pas mieux se contenter « d'obtenir que [les taxes] des catholiques [soient] employées pour leurs propres écoles ²² », quitte à réclamer, par ailleurs, une juste portion des subsides consentis par le gouvernement aux écoles du Haut-Canada ²³ ?

Telle n'était pas la position adoptée par M^{sr} de Charbonnel. Dans une lettre du 28 février où, entre autres choses, était inséré un projet de circulaire sur le problème des écoles séparées, il ne craignait pas d'affirmer :

Voici le genre de clause que je demande, une clause qui rapporte toutes celles qui ont entravé les écoles séparées, une clause qui nous donne le droit d'avoir une de ces écoles partout où nous pourrions réunir une assistance de 15 enfants, le droit de recevoir une partie équitable des fonds publics pour les écoles, le droit de choisir nos maîtres, nos livres, notre discipline et d'administrer nos écoles avec tous les pouvoirs accordés par la loi aux surintendants et syndics; enfin une clause qui soit en force à dater du 1^{er} janvier dernier, qui nous donne un temps suffisant pour nous en servir immédiatement et qui pourvoie à une interprétation digne d'une législation sincèrement libérale [...] ²⁴.

Voilà qui était beaucoup plus radical que ce que proposait M^{sr} Guigues. Trop, à vrai dire, pour gagner l'appui de la majorité des parlementaires. C'est ce que ne manque pas de souligner M. Cazeau dans une lettre à son correspondant d'Ottawa :

M^{sr} de Charbonnel voudrait quelque chose de plus, c'est-à-dire que les catholiques eussent part dans le montant des taxes générales à proportion de leur population. Or, comme les protestants sont riches et que les catholiques sont pauvres, que les premiers paient de fortes taxes tandis que les seconds n'en paient que de légères, il s'en suivrait que ceux-ci occuperaient une partie de l'argent de ceux-là. MM. les protestants n'entendent pas cela et disent que puisque MM. les catholiques ne veulent pas jouir en commun du montant de ces taxes mais qu'ils veulent jouir de leur part à leur guise ils se contentent de faire un profit de la part de taxes qu'ils sont capables de donner. Je vous avoue, M^{sr}, qu'il me paraît difficile de répondre à ce dire d'une manière victorieuse ²⁵.

Le ministère ne pensait pas autrement ²⁶. Aussi fallait-il s'attendre

²² *Registre des Lettres*, vol. 5, p. 126.

²³ *Guigues à Cazeau*, 6 février 1853 (*Registre des Lettres*, vol. 5, p. 126-127).

²⁴ *Registre des Lettres*, vol. 5, p. 141-143.

²⁵ *Cazeau à Guigues*, 15 février 1853 (*Registre des Lettres*, vol. 5, p. 144-145).

²⁶ *Guigues à Cazeau*, 6 février 1853 (*Registre des Lettres*, vol. 5, p. 126-127).

à ce que l'opinion de M^{sr} Guigues plutôt que celle de l'évêque de Toronto fût agréée par la Chambre.

Entretemps, M^{sr} de Charbonnel faisait parvenir à Bytown le texte définitif de la circulaire déjà annoncée en priant M^{sr} Guigues de bien vouloir y apposer sa signature²⁷. Ce dernier s'exécuta de bonne grâce²⁸, tout en précisant, quelques jours plus tard, qu'il n'avait pas jugé opportun de réserver le cas de ceux qui fréquentaient les écoles mixtes pour la bonne raison que, grâce à Dieu, les enfants catholiques de Bytown fréquentaient uniquement les écoles séparées et que, dans les autres parties du diocèse, il était difficile d'appliquer une telle sanction de façon absolue²⁹. Fait à signaler, M^{sr} de Charbonnel lui-même, en passant du projet de circulaire à la circulaire elle-même, avait fait tomber toute mention de cas réservé. Les réticences déjà manifestées dans une lettre antérieure³⁰ par son collègue de Bytown y étaient-elles pour quelque chose ? Nous ne saurions le dire. Chose certaine, l'évêque de Toronto devenait un peu plus conciliant, pour ne pas dire plus réaliste, au contact de l'administrateur pondéré et lucide qu'était M^{sr} Guigues.

En avril, on apprit que le bill des écoles venait enfin d'être présenté à la Chambre. La première réaction des évêques en fut une de joie et de grande satisfaction. On allait enfin faire droit à leurs exigences. Ils eurent tôt fait de déchanter. Texte en main, il ne leur fut pas difficile de constater que le nouveau projet de loi ressemblait assez peu à celui qu'ils avaient eux-mêmes soumis au ministère.

M^{sr} Guigues, entre autres, s'étonnait du caractère flou de la clause qui fixait le mode de perception des taxes destinées aux écoles catholiques et, le 4 avril, il faisait parvenir à M^{sr} de Charbonnel³¹ de même qu'à son ami M. Cazeau³² un projet d'amendement³³ rédigé par un

²⁷ De Charbonnel à Guigues, 28 février 1853 (*Registre des Lettres*, vol. 5, p. 162-163).

²⁸ *Registre des Lettres*, vol. 5, p. 158.

²⁹ *Ibid.*, p. 141.

³⁰ *Ibid.*, p. 158-159. La lettre n'est pas datée, mais puisqu'elle constitue une réponse au projet de circulaire elle est certainement antérieure à l'envoi du texte définitif de la circulaire. Il faut donc la situer entre le 28 février et le 12 mars 1853.

³¹ *Registre des Lettres*, vol. 5, p. 169.

³² *Ibid.*, p. 169-170.

³³ La pièce en question, datée du 4 avril, se trouve dans le *Registre des Lettres*, vol. 5, p. 170-171, à la suite de la lettre à M. Cazeau. Elle contient le texte d'un projet d'amendement visant à donner aux syndics des écoles séparées le pouvoir de

avocat de Bytown, M^e Scott ³⁴, en les priant de tout faire pour que cette nouvelle rédaction fût substituée à celle que l'on venait de présenter en Chambre. Il n'en fallait pas tant pour pousser l'évêque de Toronto à agir. Le 16 avril, il annonça à M^{sr} Guigues qu'il avait dépêché à Québec un avocat chargé de faire les représentations voulues auprès du ministère ³⁵ et, le 25 mai suivant, il était en mesure de lui apprendre que les démarches faites en son nom dans la capitale semblaient devoir aboutir :

L'avocat que j'ai envoyé à Québec pour notre bill d'écoles a obtenu la promesse que nous obtiendrions toutes les améliorations désirées excepté celle de la taxation qui sera laissée aux soins de ceux qui voudront des écoles séparées. C'est le dernier retranchement du D^r Ryerson et on ne veut pas l'en débarquer. Il espère par l'embarras des taxes entraver le fonctionnement des écoles séparées. J'aurais mieux aimé un système de taxes communes à tous; mais ayant la loi pour nous si nous ne savons pas en profiter ce sera notre faute ³⁶.

On se rapprochait donc de la position initiale de M^{sr} Guigues et l'évêque de Toronto lui-même semblait s'y résigner.

Le 14 juin, le bill fut voté ³⁷. Il stipulait : 1° que les contribuables payant leurs taxes aux écoles séparées n'auraient pas à supporter les écoles communes, sauf s'il s'agissait de constructions entreprises avant l'établissement de l'école séparée; 2° que les écoles séparées ne participeraient pas aux taxes imposées pour le support des écoles communes, mais auraient droit à une portion des octrois législatifs consentis aux écoles communes à raison de la fréquentation moyenne; 3° qu'un certificat d'aptitude fourni par l'une ou l'autre des commissions dissidentes suffirait à permettre à un instituteur d'enseigner dans une école relevant des dites commissions; 4° que les syndics des écoles séparées seraient constitués en corporations et auraient le droit de lever des taxes scolaires au même titre que ceux des écoles communes.

Ainsi les catholiques triomphaient sur plusieurs points. Mais pas sur tous. Si la nouvelle loi réglait, au moins en partie, le problème du

dresser une liste des contribuables catholiques de leur circonscription qui leur servirait à récupérer la part de taxes payées par les dits contribuables à la municipalité.

³⁴ Un avocat de Bytown qui était l'homme de confiance de M^{sr} Guigues et qui, plus tard, comme député, présentera le fameux bill scolaire de 1863, appelé à devenir le fondement de la législation en faveur des écoles séparées jusqu'à nos jours.

³⁵ *Registre des Lettres*, vol. 5, p. 193.

³⁶ *Ibid.*, p. 220.

³⁷ « An Act supplementary to the Common School Act for Upper Canada », 16 Victoria, chap. 185, 14 juin 1853.

financement des écoles et celui, tout aussi épineux, du recrutement des professeurs, elle laissait, par contre, intacte la clause restrictive aux termes de laquelle les catholiques ne pouvaient réclamer une école confessionnelle que dans les cas où le professeur de l'école commune ne partageait pas leur foi. M^{sr} de Charbonnel ne devait pas tarder à constater quelle irritante échappatoire cela pouvait constituer dans une loi par ailleurs favorable à l'établissement de nouvelles écoles.

Écrivant, le 4 août 1853, à son collègue de Bytown, il lui signale le cas de certains syndics de son diocèse qui font le jeu des ennemis de l'Église en favorisant la nomination de maîtres catholiques dans les écoles communes. Ne faudrait-il pas songer à faire amender cette partie de la loi scolaire du Haut-Canada³⁸ ? Consulté, M. Cazeau s'étonna de ce qu'on n'ait pas présenté une telle requête plus tôt³⁹.

Malgré les satisfactions que leur apportait le bill du 14 juin 1853, les évêques rencontraient donc certaines difficultés à l'appliquer, sans compter que l'on n'avait répondu qu'à moitié à l'attente de la plupart d'entre eux. Dès lors, il ne faut pas s'étonner qu'ils aient songé si tôt à lui faire subir de nouvelles modifications. Restait à savoir comment ces démarches seraient accueillies du gouvernement et surtout du docteur Ryerson.

Ce dernier, comme on pouvait s'y attendre, n'y vit qu'une nouvelle manœuvre dirigée contre son système d'écoles communes⁴⁰. Le gouvernement, par contre, se montra bien disposé bien qu'il ne cachât pas sa crainte qu'une division entre les députations du Haut et du Bas-Canada à propos du problème scolaire ne mît son existence en danger. A en juger par les brocards que s'échangeaient à l'époque les journaux de l'une et l'autre faction, il faut dire que cette crainte n'était pas sans fondement. Mais les ministériels ne pouvaient pas, d'autre part, ignorer les pressions de l'épiscopat haut-canadien ou celles de groupements qui, à l'instar de l'Institut catholique de Toronto, s'étaient engagés à s'opposer par tous les moyens constitutionnels à la réélection du cabinet si, à la prochaine session, on ne faisait pas droit à leurs

³⁸ *Registre des Lettres*, vol. 5, p. 260.

³⁹ *Ibid.*, p. 263.

⁴⁰ F. A. WALKER, *op. cit.*, p. 140.

revendications ⁴¹. Une fois de plus, il faudrait faire appel aux « politiques ».

En juin 1854, des voix plus autorisées se firent entendre. De Québec où ils étaient réunis en assemblée plénière, les évêques du Canada adressèrent à lord Elgin, gouverneur général, une pétition unanime en faveur des écoles séparées du Haut-Canada. On y lisait, entre autres choses :

Nous sommes intimement convaincus que votre Excellence ne trouvera point extraordinaire que des Évêques catholiques réunis à Québec ayant vu avec la plus profonde douleur les maux qui sont la conséquence des écoles mixtes lui demandent aide et protection pour qu'une loi juste et équitable soit passée en faveur des écoles séparées et comme, en faisant leur demande, ils ne réclament aucun privilège, ils sollicitent simplement et uniquement que la même loi qui régit les écoles séparées en faveur des Protestants dans le Bas-Canada soit mise en force dans le Haut-Canada en faveur des catholiques ⁴².

On revenait donc à l'idée d'un statut scolaire semblable à celui des protestants du Bas-Canada. Mais le gouvernement était-il prêt à retourner ainsi aux provisions de la loi de 1841 ? Celui que dirigeaient les honorables Hincks et Morin n'eut pas à fournir cette redoutable réponse. Défait lors des élections qui se tinrent à l'été de 1854, il fut aussitôt remplacé par une nouvelle coalition dirigée cette fois par MM. MacNab et Morin. Ce changement allait-il être favorable à la cause des écoles séparées ? Les catholiques le crurent un moment, sur la foi d'une promesse arrachée à Sir Allan MacNab par les ministres du Bas-Canada. Ils eurent tôt fait de se raviser : la session en cours ne produisit absolument rien des améliorations qui avaient été annoncées.

Député, M^{sr} de Charbonnel résolut de porter un grand coup. Le 26 septembre 1854, il écrivait à M^{sr} Guigues :

On remue terriblement contre les écoles séparées. On s'est moqué de notre observation sur les réserves ⁴³, on veut se moquer aussi de notre

⁴¹ *Ibid.*, p. 146.

⁴² *Registre des Lettres*, vol. 5, p. 446.

⁴³ Les « Clergy Reserves » étaient des terres que l'Acte constitutionnel de 1791 avait mises à part pour le support et l'entretien du clergé protestant des deux Canadas. Ces terres constituaient un septième de toutes les terres allouées. Les revenus qu'on tirait de leur exploitation ou de leur vente allaient à un fonds destiné à l'établissement et à l'entretien des presbytères. Très tôt, l'institution fit l'objet de nombreuses critiques. Le clergé non-anglican, désireux lui aussi de recevoir sa quote-part, lui reprocha d'être la chasse gardée de l'Eglise d'Angleterre. De leur côté, les colons s'insurgèrent contre ces établissements qui constituaient le plus souvent des obstacles au développement des régions agricoles. La question, — l'une des plus controversées dans l'histoire politique

opposition aux écoles mixtes et on cherche à n'en faire qu'une question cléricale. De là l'importance de faire pétitionner tous nos catholiques en masse à l'effet d'avoir des écoles séparées comme au Bas-Canada et ces listes seront envoyées à votre membre du parlement, le plus dévoué à notre cause. [...]. Nous n'obtiendrons rien par la patience, la fermeté seule mais unie pourrait quelque chose. Si vous et Kingston vouliez vous unir à moi nous déclarerions au présent ministère que s'il ne nous donne pas notre droit d'école et un libre exercice nous cesserons de payer nos taxes d'école évidemment injustes et nous nous opposerons par tous moyens constitutionnels à leur réélection et à celle de leur créature ⁴⁴.

Nous ne connaissons pas la réponse de M^{sr} Guigues à cette nouvelle sortie de l'évêque de Toronto. Chose certaine, il tarda à lui envoyer sa liste de signatures puisque, le 10 novembre, on voit M^{sr} de Charbonnel revenir à la charge :

Nous enverrons bientôt de Toronto des milliers de signatures à la pétition ci-jointe. Si Kingston et Bytown ne font rien, je crains bien que nos adversaires n'en profitent. Voilà que déjà le D^r Ryerson vient de quitter Québec en laissant le ministère tout pénétré de son esprit de paix, de son constant bon vouloir en faveur des écoles séparées, [prétendant] que les municipalités seules ont été hostiles. Cela seul, si ce n'est pas détruit, fera que la nouvelle loi en projet sera très incomplète et que la ruse nous aura battus une fois de plus ⁴⁵.

L'avenir allait montrer à quel point l'évêque de Toronto avait raison.

Le 14 janvier 1855, M^{sr} Phelan annonça à M^{sr} Guigues que le procureur général, M. John A. MacDonald, était à préparer un nouveau bill scolaire dont on pouvait déjà dire qu'il satisferait aux demandes des catholiques ⁴⁶. L'évêque de Bytown s'empressa d'en informer son collègue de Toronto : « J'apprends de Québec que l'on s'occupe sérieusement du bill des écoles. Dieu veuille qu'il arrive à temps ⁴⁷. »

M^{sr} Guigues avait-il raison de tant s'inquiéter ? Apparemment, oui. Le transfert prochain du gouvernement risquait de compromettre très sérieusement la cause des catholiques en la privant des nombreux

du Canada au XIX^e siècle, — fut réglée en 1854 par la sécularisation des biens ecclésiastiques. Grâce aux nombreuses démarches de leurs évêques, les catholiques se virent eux aussi octroyer une partie des dépouilles (*Clergy Reserves*, dans *Encyclopedia of Canada*, Toronto, University Associates of Canada Ltd., 1935, tome II, p. 82).

⁴⁴ *Registre des Lettres*, vol. 7, p. 37-38. En octobre, M^{sr} de Charbonnel recueillit deux mille signatures (F. A. WALKER, *op. cit.*, p. 151).

⁴⁵ *Registre des Lettres*, vol. 7, p. 51.

⁴⁶ *Ibid.*, vol. 6, p. 79.

⁴⁷ *Guigues à de Charbonnel*, 18 janvier 1855 (*Registre des Lettres*, vol. 6, p. 75).

appuis qui lui étaient assurés dans la vieille capitale. Il fallait donc presser le ministère d'agir au plus tôt ⁴⁸.

Les inquiétudes de M^{sr} de Charbonnel étaient d'une autre nature. Le 29 janvier, il s'en ouvrit, dans une lettre fort pessimiste, à son collègue de Bytown :

Voici que je reçois enfin le grand projet de loi pour les écoles séparées. Il se réduit à ces trois points 1^o qu'au premier février au plus tard tous les citoyens désireux de n'être pas taxés pour les écoles communes devront en avoir fait la déclaration à leur municipalité donnant leur nom et leur adresse, 2^o que tous nos syndics de cité et de ville pourront ne former qu'un bureau uni pour toutes leurs écoles, 3^o que le surintendant en chef sera autorisé à nous payer comme il le jugera à propos notre part dans l'octroi du gouvernement pour les écoles. Vous voyez du 1^{er} coup d'œil ce que cela signifie. Le 1^{er} dispensera nos gens des taxes communes s'ils veulent, sans rien les obliger pour les écoles séparées. Le 2^e, je l'avais obtenu en 1851. Le 3^e serait seul peut-être une certaine amélioration. Il est tout probable que c'est encore le même qui a rédigé ce chef-d'œuvre dont M^r Morin a dit à M. Cazeau qu'il nous rendrait justice et que présenté à M^r Ryerson il n'y avait rien objecté.

Quelle humiliation, cher Seigneur, j'en suis presque découragé; d'autant que je n'attends rien ou moins que rien de Kingston. Toute notre force serait en notre union et on fait tout pour nous tenir en défiance mutuelle et ainsi nous diviser, nous affaiblir, nous ruiner. — Je joins ici un de mes nombreux travaux pour éclairer nos ministres et les ramener au grand point de nous donner des écoles séparées comme en *Bas-Canada*. Veuillez bien me renvoyer ce tableau comparatif. Pauvre M^r Morin, qui lui ouvrira les yeux. Ô Marie conçue sans péché, priez pour nous qui avons recours à vous. C'est là l'espérance de votre dévoué serviteur et frère en J.C. ⁴⁹.

Tout n'allait donc pas pour le mieux dans le meilleur des mondes. Mais les épreuves du bon évêque de Toronto ne faisaient, à vrai dire, que commencer. M^{sr} Guigues n'ayant pas daigné répondre à sa missive du 29 janvier, il dut revenir à la charge, trois semaines plus tard, en le priant de bien vouloir signer au plus tôt le document qu'il lui avait fait parvenir ou, tout au moins, de lui dire ce qu'il en pensait,

... parce que si vous ou M^{sr} Phelan ne voulez pas intervenir, je le ferai pour mon compte en envoyant une copie au gouverneur et à chacun de ses ministres.

Si nous ne pouvons nous entendre, nous ne ferons rien, et nos enfants continueront à s'en aller à leur perdition ⁵⁰.

⁴⁸ *Guigues à Cazeau*, 21 janvier 1855 (*Registre des Lettres*, vol. 6, p. 76).

⁴⁹ *Registre des Lettres*, vol. 7, p. 100-101.

⁵⁰ *De Charbonnel à Guigues*, 22 février 1855 (*Registre des Lettres*, vol. 7, p. 99).

La mise en demeure était on ne peut plus claire et nette. M^{sr} Guigues, apparemment irréductible, l'ignora. Que se passait-il donc à Bytown ? Déçu et intrigué tout à la fois, l'évêque de Toronto ne vit rien d'autre à faire que de récidiver et, le 27 février, partait à l'adresse de M^{sr} Guigues une troisième lettre insistant cette fois sur la nécessité d'une entente entre les trois évêques du Haut-Canada ⁵¹.

Une réponse arriva enfin de Bytown au début de mars. Elle tirait nombre de choses au clair. M^{sr} Guigues y expliquait tout d'abord qu'il n'avait pu donner signe de vie plus tôt en raison des longues absences que lui imposait la visite pastorale de son vaste diocèse. Il avait reçu en cours de route — il ne savait trop comment — la protestation de l'évêque de Toronto, l'avait « signée et envoyée de suite à M^{sr} Phelan ». C'est donc à ce dernier qu'il fallait s'adresser pour savoir où en étaient les choses. Pour ce qui était des demandes à faire au gouvernement, il fallait, selon lui, exiger « purement et simplement la loi qui [régissait] le Bas-Canada avec quelques modifications insignifiantes que [réclamait] la différence des localités ⁵² ». Quoi qu'il en fût des « quelques modifications » proposées, M^{sr} de Charbonnel pouvait donc compter sur l'appui de son collègue de Bytown. Restait à connaître l'attitude de M^{sr} Phelan.

C'est peut-être ici que la patience de M^{sr} de Charbonnel fut le plus rudement mise à l'épreuve. Le 6 mars, il confiait à M^{sr} Guigues qu'il n'avait encore rien reçu de Kingston. « Ce quartier-là donne bien de l'embarras, que Dieu les bénisse tous ⁵³. » D'autres raisons allaient très bientôt se présenter de tous les « bénir ». Le 9 mars, arrivait de Kingston, en même temps que la protestation précédemment signée par M^{sr} Guigues, une petite note explicative qui se lisait ainsi :

J'envoie ce pli à l'adresse de Votre Grâce; et je dois avouer que je ne le trouve pas suffisamment clair pour être envoyé au procureur général à ce sujet. Pourquoi ne pas envoyer le vicaire général McDonnell à Québec pour notre bill scolaire ⁵⁴.

Indigné, M^{sr} de Charbonnel fit savoir à son cher collègue que, s'il n'approuvait pas la démarche des deux autres évêques du Haut-Canada,

⁵¹ *Registre des Lettres*, vol. 7, p. 99-100.

⁵² *Guigues à de Charbonnel*, 1^{er} mars 1855 (*Registre des Lettres*, vol. 6, p. 90).

⁵³ *Registre des Lettres*, vol. 6, p. 95.

⁵⁴ « I send you the enclosed intended for Yr Lordship; and I must confess I do not find it sufficiently clear to be sent to the Attorney General on that matter. What if we sent the V.G. McDonnell to Quebec for our school bill. »

il n'avait qu'à rédiger un meilleur texte et à le faire parvenir à qui de droit. Quant à l'envoi de M. McDonnell à Québec, il ne fallait pas y songer : ce triste personnage avait déjà suffisamment compromis la cause des évêques ⁵⁵.

Mis au courant de la mercuriale de M^{sr} de Charbonnel, M^{sr} Guigues s'empressa de l'entériner :

Les trois signatures des Évêques eussent été d'un plus grand poids, mais en rigueur deux suffisent; nos prières et notre cœur et celles de tous les catholiques vous accompagnent et j'espère que vous réussirez. Quant au personnage dont vous me parlez, je n'en veux pas, vous pouvez dire à M^{sr} Phelan que s'il l'envoie je protesterai immédiatement à Québec. Je serais grandement surpris qu'il fallût en donner la raison à M^{sr} Phelan ⁵⁶.

Les évêques étaient donc divisés. Mais pas aussi profondément que ces échanges de mots eussent pu le laisser croire. Réunis le 22 mars à Prescott, sur une suggestion de M^{sr} de Charbonnel ⁵⁷, ils eurent tôt fait de se rallier à l'opinion de ce dernier. On demanderait au gouvernement la nomination d'un surintendant spécial pour les écoles séparées, la possibilité d'élire une seule commission scolaire chargée d'administrer les écoles de plusieurs quartiers à la fois, la libre délimitation des districts scolaires, une part égale des fonds scolaires publics à raison de la population catholique ou du nombre d'enfants inscrits à l'école séparée ou, du moins, la possibilité pour les catholiques de disposer à leur gré de leurs propres taxes municipales, l'exemption des taxes imposées pour la construction des écoles et des bibliothèques scolaires protestantes, enfin, l'abolition de la clause obligeant les catholiques à manifester chaque année leur volonté de payer leurs taxes aux écoles séparées ⁵⁸. Fait significatif, M^{sr} de Charbonnel était chargé de présenter ce réquisitoire à Québec.

A peine arrivé dans la capitale, l'évêque de Toronto s'empressa de communiquer ses premières impressions à son collègue de Bytown. Il faut dire qu'elles n'étaient guère encourageantes. Dans le projet de bill qu'il venait de rendre public, le gouvernement requérait encore des catholiques une communication annuelle de noms et de renseigne-

⁵⁵ De Charbonnel à Guigues, 9 mars 1855 (*Registre des Lettres*, vol. 6, p. 95-96).

⁵⁶ Guigues à de Charbonnel, 13 mars 1855 (*Registre des Lettres*, vol. 6, p. 94).

⁵⁷ Guigues à de Charbonnel, 29 janvier 1855 (*Registre des Lettres*, vol. 6, p. 86).

⁵⁸ F. A. WALKER, *op. cit.*, p. 153-154.

ments à fournir au commis de la municipalité, les renvoyait au surintendant en chef pour tout ce qui concernait l'application quotidienne des dispositions prévues par la loi, les laissait à eux-mêmes pour tout ce qui était des taxes locales, les obligeait comme auparavant à contribuer à la construction des écoles communes, enfin, maintenait le règlement aux termes duquel il était impossible d'établir une école séparée là où un catholique dirigeait l'école commune. Autant d'« entraves » qui n'existaient pas en Bas-Canada et qu'il s'imposait de ne pas laisser passer. « Je vais avec notre bill voir et presser M^r Morin, l'Attorney général, m'assurer aussi des chefs des partis [...] du Haut-Canada ⁵⁹. »

M^{gr} Guigues en convint. S'il y avait à espérer quelque justice de la part du gouvernement, c'était dès maintenant qu'il fallait la lui demander. Demain, il serait trop tard. Et, toujours pratique, l'évêque de Bytown ajoutait : « Insistez beaucoup pour que les trustees de nos écoles séparées puissent lever des taxes comme on le fait pour les écoles communes ⁶⁰. »

Mais M^{gr} de Charbonnel se décourageait :

Tant que nous n'aurons pas à la chambre un catholique aimant plus l'Église que lui-même et capable de défendre ses droits et que nous n'aurons pas montré que nous, Évêques, pour ces mêmes droits, nous sommes capables sinon d'empêcher du moins d'opposer l'élection de quelque ministre ou membre influent nous n'inspirerons aucune crainte et nous n'obtiendrons rien. Vous voyez par là où sont mes espérances.
[...]

Le point des taxes communes est celui qui a le moins de chance de succès et laissés à nous-mêmes nous n'obtiendrons que fort peu des non catholiques. M^r Drummond n'est pas notre plus fort soutien et M^r Cauchon ne fera pas ce qu'il avait fait espérer ⁶¹.

Autant d'obstacles avec lesquels il fallait compter. Mais, si dégonflé qu'il fût, M^{gr} de Charbonnel n'était pas homme à se laisser paralyser par eux. Le 15 avril, il écrit à M^{gr} Guigues :

Jeudi dernier, je signifiai à Sir Allan [MacNab] chez lequel j'avais diné la veille avec le ministre Cauchon et le président Sicotte que ce jour même je me tiendrais à la porte du conseil des ministres jusqu'à ce que j'aurais reçu la décision du gouvernement au sujet des écoles séparées.

Jusque là, je n'avais vu qu'un mauvais vouloir hypocrite [...] cela réussit [...] aussitôt que je fus à la dite porte, le Colonel Taché et

⁵⁹ De Charbonnel à Guigues, 28 mars 1855 (*Registre des Lettres*, vol. 6, p. 101).

⁶⁰ Guigues à de Charbonnel, 2 avril 1855 (*Registre des Lettres*, vol. 6, p. 100).

⁶¹ De Charbonnel à Guigues, 11 avril 1855 (*Registre des Lettres*, vol. 6, p. 104-105).

M^r Drummond me furent envoyés pour me dire que demain lundi le gouvernement serait en mesure. C'est pour stimuler ce pauvre Drummond qui ne sait que répéter : « Il ne faut pas que les évêques demandent trop » tandis que M^r Morin, lui, écrit qu'il est étonné de notre modération, que je lui ai envoyé ces observations. J'espère fort peu et je ne serais pas étonné que Ryerson fût reparti avec la promesse que rien ne serait fait.

Je viens de recevoir une lettre de M^{gr} Phelan pour son procureur Général qui a trouvé beaucoup plus commode de jeter le paquet sur Drummond, dans laquelle il leur dit positivement que si rien n'est fait à cette session il ne peut plus compter sur le concours du clergé ni de leur groupe.

Je vous le répète, tant que nous n'aurons pas un Clarke du True Witness à la chambre ou que les évêques à un temps d'élection n'auront pas employé toute leur énergie en commun pour s'opposer à une élection influente de ministre ou autre, les gouvernants et surtout les Drummond auront peur de tout le monde excepté des catholiques.

M^r Cauchon dit aussi qu'il ne faut pas trop demander. Demain j'attaquerai en face M^r Drummond si je me fais encore dupe de son catholicisme bâtard. Je vais aussi apostiller la lettre de M^{gr} Phelan ⁶²...

Manifestement, l'évêque de Toronto ne prisait pas l'attitude de certains ministres catholiques. A tort ou à raison ? Il serait difficile de le dire. Chose certaine, les préoccupations des « politiques » étaient fort différentes des siennes et ce qui lui paraissait être de la pusillanimité pouvait fort bien être de la « prudence » ou, du moins, une certaine perplexité devant une situation et des problèmes dont la solution risquait de mettre en jeu leur avenir politique. Sa cause était juste, mais leur point de vue n'était-il pas, lui aussi, quelque peu défendable ?

Entretemps, de nouveaux encouragements lui parvenaient de Bytown. Dans une lettre datée du 18 avril, M^{gr} Guigues le félicitait pour le succès que venait de remporter le bill du collège de Toronto et lui faisait espérer qu'il sortirait tout aussi heureusement de la lutte en faveur des écoles séparées. Par ailleurs, il le priait d'insister, dans ses démarches auprès du gouvernement,

...pour que les Catholiques puissent se faire eux-mêmes leurs quartiers d'école et que lorsque la majorité de chacun de ces quartiers se sera prononcé favorablement, les taxes à prélever deviennent obligatoires pour tous, sans cela il est bien à redouter qu'à la première lutte suive une seconde plus pénible, car c'est avec les Catholiques eux-mêmes qu'il faudra l'engager ⁶³.

⁶² *Registre des Lettres*, vol. 6, p. 109.

⁶³ *Ibid.*, vol. 7, p. 115.

Une fois de plus, l'évêque de Bytown voyait juste et loin.

Mais, pour le moment, c'était de la lutte avec le gouvernement qu'il s'agissait. Le 15, un projet de bill incorporant les demandes déjà formulées à Prescott avec, en plus, certaines alternatives suggérées par les évêques de Bytown et de Toronto lui avait été présenté, au nom de tout l'épiscopat haut-canadien, par M^{sr} de Charbonnel. C'était d'ailleurs ce dernier qui en était l'auteur. En plus d'énumérer les griefs et les réclamations des catholiques, le document rappelait le mauvais sort que le docteur Ryerson avait fait subir aux précédents projets des évêques et priait le gouvernement de montrer à un surintendant aussi mal intentionné qu'on pouvait « se passer de sa rédaction et même de sa direction ⁶⁴ ». L'injonction ne manquait pas d'audace.

Mis au courant de cette démarche, M^{sr} Guigues s'empressa de l'approuver :

Nous jouons un rôle véritablement humiliant en priant, suppliant pour obtenir un point, une faveur, [...] qui devrait être accordée au dernier citoyen car ce n'est que l'exercice d'un droit qui nous appartient.

Je crois avec vous que si nos réclamations sont sans effet nous allons nous trouver dans la nécessité de descendre dans l'arène au moment des élections; ce sera sûrement un rôle pénible à exercer mais nous pourrons nous rendre le témoignage de ne l'avoir fait qu'après y avoir été entraînés malgré nous ⁶⁵.

Pendant tout ce temps, Ryerson s'employait à démolir le projet des évêques, prétendant y voir l'assujettissement des intérêts protestants aux ambitions démesurées de certains catholiques, ce qui était manifestement contraire aux principes de la démocratie. Les députés catholiques eux-mêmes, selon lui, ne pouvaient manquer de s'élever contre une telle inconscience et une telle démesure ⁶⁶.

Pris entre deux feux, le gouvernement ne savait trop que faire. Le bill des écoles tardait à faire son apparition en chambre. Tout cela était inquiétant. Le 8 mai, s'adressant à l'évêque de Toronto, M^{sr} Guigues avouait : « Je commence à m'impatisser, mais je me modère aussitôt en pensant que de votre côté vous avez à réprimer des saillies autrement fortes que les miennes. » On venait justement

⁶⁴ *Ibid.*, vol. 6, p. 110-113.

⁶⁵ *Guigues à de Charbonnel*, 23 avril 1855 (*Registre des Lettres*, vol. 6, p. 113-115).

⁶⁶ F. A. WALKER, *op. cit.*, p. 156-159.

d'annoncer des élections prochaines. Ne fallait-il pas craindre que le ministère profite de cette éventualité pour laisser tomber le bill ⁶⁷ ?

Mais on s'inquiétait outre mesure. A la mi-mai, un projet de loi préparé par l'honorable L. T. Drummond, procureur général du Bas-Canada, et parrainé au conseil législatif par Sir E.-P. Taché — d'où son nom de bill Taché, — fut présenté à la législature ⁶⁸. Le 22 mai, il y passait en première lecture. Puis, les 28 et 29, après quelques modifications dont nous aurons à souligner plus loin l'importance, il subissait les deuxième et troisième lectures, dernières étapes avant l'assentiment royal qui devait lui venir le 30 du même mois ⁶⁹.

Tout comme en 1853, les évêques se félicitèrent un peu trop tôt de la victoire qu'ils venaient de remporter. Après avoir reconnu, le 6 juin, dans une lettre à M. Cazeau, « que la chambre [était] entrée dans une voie libérale et que le ministère [avait] pris au sérieux la promesse qui avait été faite aux catholiques de leur rendre justice ⁷⁰ », M^{sr} Guigues se vit dans l'obligation d'avouer, six jours plus tard, à son collègue de Toronto : « Je ne connaissais le bill que par la seconde lecture; la troisième est venue malheureusement le modifier [...]. Le parlement siégera l'année prochaine à Toronto. Je suis persuadé que vous pourrez encore obtenir quelque chose ⁷¹. »

Que s'était-il donc passé à Québec entre la deuxième et la troisième lecture ? Une lettre de M. Cazeau nous l'apprend :

Le bill des écoles séparées est surtout dû à M^r Drummond et Taché. Le 1^{er} l'avait préparé; quelqu'un s'est avisé ensuite de le défigurer. M^r Taché l'a introduit et défendu avec zèle dans la chambre haute. M^r J. A. McDonald l'a fait ensuite passer avec quelques amendements dans la chambre basse. Ryerson a déclaré à ce M^r par le télégraphe que s'il devait se borner aux catholiques il n'y aurait pas d'objection. C'est ce qui vous explique pourquoi on a effacé du projet de loi les Protestants et les Juifs ⁷².

Mais il y avait plus que cela. Conseillé par Ryerson, le ministère avait réintroduit, à la dernière minute, une foule de tracasseries qui gênaient inutilement l'organisation des écoles séparées et qui, surtout,

⁶⁷ *Registre des Lettres*, vol. 7, p. 123.

⁶⁸ F. A. WALKER, *op. cit.*, p. 163.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 165-169.

⁷⁰ *Registre des Lettres*, vol. 7, p. 141.

⁷¹ *Ibid.*, vol. 6, p. 149. La lettre n'est pas datée dans le présent *Registre*. Nous la plaçons ici d'après des indications fournies par F. A. WALKER, *op. cit.*, p. 173, note 81.

⁷² Cazeau à Guigues, 8 juin 1855 (*Registre des Lettres*, vol. 6, p. 150).

laissaient entier le problème de leur financement ⁷³. A côté des réels avantages qui avaient été concédés — entre autres, le rappel de la clause qui obligeait à demander une autorisation spéciale pour ouvrir une école séparée ou de celle qui défendait d'ouvrir une telle école là où l'établissement public était dirigé par un catholique, — de pareilles restrictions donnaient aux catholiques l'impression qu'on se moquait d'eux. M^{sr} de Charbonnel y voyait, pour sa part, une nouvelle preuve d'hypocrisie et de mauvaise volonté :

La troisième lecture a été désastreuse pour notre bill. Les suppôts ont trompé les imbéciles à la barbe du ministère et de la forte majorité. [...]. Je continuerai la bataille. Le premier assaut sera contre le surintendant ⁷⁴.

Ce n'était pas là vaines paroles. Dès qu'il avait pris connaissance du bill Taché, l'évêque de Toronto avait écrit au gouverneur général et au secrétaire provincial pour leur annoncer qu'il renonçait à siéger plus longtemps au bureau de l'instruction publique et qu'au surplus il s'engageait à faire tout en son pouvoir pour qu'aux prochaines élections les seuls candidats favorables aux écoles séparées reçoivent l'appui de ses diocésains. M. Cazeau avait eu beau protester, montrer qu'un tel changement d'attitude risquait d'être mal interprété par le gouvernement, rien n'y avait fait. Le champion des écoles ne consentirait à revenir sur sa décision que si le ministère lui promettait de faire passer

... dans les deux premiers mois de la session prochaine les amendements des trois évêques dont le premier sera notre séparation entière du surintendant des écoles communes et le deuxième, le rappel de toutes les souillures dont lui et les suppôts ont sali le bill des ministres à leur face, envers et contre une majorité assurée à leur volonté de nous faire justice ⁷⁵.

M. Cazeau, le docteur Ryerson et le gouvernement savaient à quoi s'en tenir.

Inquiet de la tournure que prenaient les événements, l'honorable MacDonald écrivit le 8 juin au docteur Ryerson pour lui recommander de montrer :

Premièrement. Que le bill n'aura pas de mauvais effets sur le système des écoles communes. (Ceci pour la population en général.)

⁷³ *Circulaire de M^{sr} de Charbonnel à son clergé et à ses fidèles* (voir F. A. WALKER, *op. cit.*, p. 177-178).

⁷⁴ *De Charbonnel à Guigues*, 15 juin 1855 (*Registre des Lettres*, vol. 7, p. 145).

⁷⁵ *De Charbonnel à Guigues*, 27 juin 1855 (*Registre des Lettres*, vol. 7, p. 146-148).

Deuxièmement. Que le nouveau bill des écoles séparées avantage considérablement les catholiques. (Ceci pour bien les disposer) ⁷⁶.

L'important semblait donc de leurrer les catholiques en leur faisant croire que la nouvelle loi scolaire était le *nec plus ultra* de la libéralité et de la justice. M^{sr} de Charbonnel et ses confrères dans l'épiscopat n'étaient pas hommes à se laisser berner de la sorte.

Le 9 juillet, l'évêque de Toronto annonça à M^{sr} Guigues qu'il était à préparer un nouveau texte de loi dont l'acceptation ou le refus servirait à départager les candidats lors des prochaines élections ⁷⁷. Son « dernier avis » était que sans une représentation catholique plus courageuse et plus agressive en chambre on continuerait à s'y moquer des demandes des évêques ⁷⁸. Un seul parti restait donc possible : mettre à exécution la menace qu'on avait déjà faite de recourir à l'arme politique.

Bien décidés à vaincre, les évêques préparèrent leur campagne au cours de l'hiver 1855-1856. Le 18 novembre 1855, M^{sr} Guigues faisait parvenir à M. James Lynch, curé des Allumettes, une lettre de M^{sr} de Charbonnel qui fixait la ligne de conduite à suivre à la veille des élections :

Sa grandeur a tant à cœur le succès des écoles séparées qu'il n'a pas craint de s'offrir pour aller lui-même au jour de l'élection de Renfrew lutter avec les catholiques contre celui qui réclame leurs votes s'il n'a pas promis de soutenir un bill favorable aux écoles séparées. [...] celui des candidats qui se refusera à donner la promesse formelle qui est indiquée dans la lettre de M^{sr} de Toronto peut s'attendre à une forte diminution dans le vote des catholiques. Nous souffrons moins dans le diocèse du mélange des écoles que Toronto, mais la charité qui nous unit au sort malheureux de nos frères plus exposés que nous doit nous porter à leur secours ⁷⁹.

M^{sr} de Charbonnel, comme on peut le voir, ne se contentait pas de demi-mesures. En décembre, il fit publier dans le diocèse de Toronto une circulaire pour souligner les avantages et les désavantages du bill Taché et, surtout, recommander une action positive contre tout

⁷⁶ « *First.* That the Bill will not injuriously affect the Common School System. (This for the people at large.)

« *Second.* That the Separate School Bill of 1855 is a substantial boon to the Roman Catholics. (This is to keep them in good humor.) » (voir F. A. WALKER, *op. cit.*, p. 172).

⁷⁷ *Registre des Lettres*, vol. 7, p. 155.

⁷⁸ *De Charbonnel à Guigues*, 31 juillet 1855 (*Registre des Lettres*, vol. 7, p. 171).

⁷⁹ *Registre des Lettres*, vol. 7, p. 196-197.

candidat qui refuserait de se prononcer ouvertement en faveur des écoles séparées :

S'opposer, par tous les moyens constitutionnels, à la réélection de tout candidat qui voterait ou agirait contre cet appui [aux écoles]; et si notre collaboration active pouvait être de quelque utilité dans l'une ou l'autre circonscription de notre diocèse soit pour la dite promesse [d'appuyer les écoles séparées] soit pour l'opposition, nous la fournirions très volontiers, et sans aucune considération humaine ⁸⁰.

La circulaire ne fut pas sans effet, puisque dans le comté de Peterborough le candidat favorable aux écoles séparées remporta la victoire ⁸¹.

Mais l'évêque de Toronto n'avait pas encore dit son dernier mot. Le 25 janvier 1856, il faisait paraître dans *The Mirror* un mandement de carême presque exclusivement consacré au problème scolaire. On y imposait, entre autres choses, l'obligation, sous peine de péché grave, de ne faire servir ses droits politiques qu'à l'avantage des écoles séparées et — ceci pour les confesseurs — le devoir de refuser l'absolution à tout pénitent qui s'accuserait d'avoir supporté les écoles mixtes au détriment des écoles séparées ⁸². Le mandement était peut-être justifié, mais sa publication dans les journaux constituait une évidente maladresse. M^{sr} Guigues trouva le moyen de le faire savoir à son collègue de Toronto :

Votre mandement sur les écoles séparées a soulevé bien de la poussière. Si j'avais eu voix à votre chapitre diocésain je vous aurais conseillé de ne pas emprunter la voix du journal pour le publier. Celle du clergé m'eût paru plus naturelle en matière aussi délicate. Toute la presse protestante s'est agitée et a remué les passions les plus obscures [...]. Vos efforts n'en sont pas moins admirables. Vous pouvez compter que différant quelquefois sur les moyens nous appuyerons cependant tous vos efforts et en demanderons le succès ⁸³.

En février, un bill visant à exempter tous les catholiques qui le désiraient des taxes destinées aux écoles et aux bibliothèques communes fut présenté à l'Assemblée législative par le major John G. Bowes de Toronto. Fait à signaler, l'initiative venait cette fois d'un simple député et non plus du gouvernement, comme cela avait été le cas dans la

⁸⁰ « To oppose, by all constitutional means, the re-election of any member who has voted or acted against that support; and if our active co-operation might be of any service in any constituency of our Diocese for either the said pledge or opposition, we would give it most willingly, and without any human consideration » (voir F. A. WALKER, *op. cit.*, p. 178).

⁸¹ F. A. WALKER, *op. cit.*, p. 178, note 93.

⁸² *Ibid.*, p. 181-182.

⁸³ Guigues à de Charbonnel, 10 mars 1856 (*Registre des Lettres*, vol. 7, p. 284).

plupart des autres amendements soumis à la Chambre. Outre qu'il lui répugnait de toucher au bill Taché qu'il avait tendance à considérer comme définitif, le ministère avait sans doute pris peur devant les cris de « no popery » qui se faisaient de plus en plus entendre dans le Haut-Canada ⁸⁴. Aussi le bill Bowes avait-il peu de chances de passer. Les catholiques eurent beau l'appuyer d'un manifeste des plus raisonnables publié le 1^{er} avril 1856 par MM. Charles Robertson et John Elmsley, respectivement président et secrétaire de la commission des écoles séparées de Toronto ⁸⁵ : ils réussirent tout au plus à éviter l'abolition pure et simple de leurs écoles que réclamait l'anticlérical George Brown ⁸⁶. Manifestement, la campagne entreprise à l'automne de 1855 par l'évêque de Toronto avait fait long feu.

Il ne nous appartient pas de reconstituer les événements conséquents à cette nouvelle déconvenue des catholiques, la correspondance entre NN.SS. Guigues et de Charbonnel ne dépassant guère l'année 1856. Disons, en gros, que les évêques durent se contenter du bill Taché jusqu'en 1863, date à laquelle ce dernier fut remplacé par le célèbre bill Scott qui devait régir le statut des écoles séparées jusqu'aux jours du Règlement XVII. D'ailleurs, depuis 1860, M^{sr} de Charbonnel n'était plus à Toronto, ayant quitté son diocèse pour se joindre à l'ordre des frères mineurs capucins ⁸⁷.

* * *

À la lumière des textes que nous venons d'analyser, il ne fait pas de doute que M^{sr} de Charbonnel n'ait été de 1850 à 1856 l'inspirateur, le chef et le stratège par excellence de la lutte en faveur des écoles séparées dans le Haut-Canada. Du chef, il possédait la conviction, l'audace, la détermination, mais aussi l'idéalisme et l'intransigeance. C'est ce qui explique l'attitude quelque peu cassante qu'il adopta à certains moments à l'endroit de l'un ou l'autre de ses collègues dans l'épiscopat. C'est ce qui explique la sévérité du jugement qu'il porta sur quelques-uns des ministres avec lesquels il eut à transiger. C'est ce qui explique l'âpreté de la campagne qu'il mena contre le surintendant des écoles du Haut-Canada.

⁸⁴ F. A. WALKER, *op. cit.*, p. 185-188.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 186-187. Voir aussi *Registre des Lettres*, vol. 6, p. 280.

⁸⁶ F. A. WALKER, *op. cit.*, p. 195-197

⁸⁷ C. CAUSSE, O.M.C., *op. cit.*, p. 187.

Avouons-le : Ryerson méritait mieux que cela. Sans doute, nombre de décisions qui émanaient du bureau du surintendant étaient-elles très vexatoires pour les catholiques, mais, après tout, Ryerson, en bon fonctionnaire qu'il était, ne faisait là qu'administrer une loi dont il n'était pas, du moins immédiatement, l'auteur et que, par conséquent, il ne lui appartenait pas d'accommoder au gré des uns ou des autres. S'il faut lui faire grief de quelque chose, ce n'est pas d'avoir mal appliqué la loi — car il accorda toujours avec équité aux catholiques le peu qu'elle leur concédait⁸⁸, — mais de s'être opposé de mille façons à l'élargissement d'une législation que les évêques du Haut-Canada avaient raison de juger non seulement insuffisante, mais injuste. Par ailleurs, il ne faudrait pas minimiser la valeur des objections apportées par le surintendant des écoles : dans un Haut-Canada qui s'ouvrait à peine à l'éducation, le morcellement que laissait prévoir l'admission du principe de l'école dissidente risquait de compromettre à tout jamais l'idéal envisagé par Ryerson d'une école commune gratuite.

Le gouvernement, pour sa part, avait d'autres raisons de se montrer parcimonieux à l'endroit des évêques haut-canadiens. Sensible à l'opinion publique, il hésitait à s'aliéner une partie importante de la population qui, surtout dans le Haut-Canada, entretenait à l'égard des catholiques des sentiments rien moins que courtois.

C'est ici que M^{sr} Guigues a joué un rôle important. Plus réaliste que M^{sr} de Charbonnel, il comprenait que, la politique étant ce qu'elle est, un art du possible, il fallût le plus souvent en ce domaine se résigner à composer avec les intérêts des législateurs. D'où les nombreuses suggestions qu'il fit à son collègue de Toronto, soit pour l'amener à céder sur certains points, soit pour l'encourager à réduire le contenu de ses demandes au gouvernement. En ce sens, on peut dire que M^{sr} Guigues a contribué à rendre M^{sr} de Charbonnel plus conciliant et la cause des écoles séparées plus acceptable aux yeux d'un certain nombre de parlementaires.

Reste à considérer le délicat problème de l'intervention politique des évêques. Nous avons vu qu'au début de la lutte scolaire, M^{sr} de Charbonnel s'objecta à toute action directe du clergé en ce domaine. Il faudra un certain nombre d'échecs subis aux mains du gouvernement

⁸⁸ Voir F. A. WALKER, *op. cit.*, p. 58.

et de l'implacable Ryerson pour l'amener à se raviser, mais, alors, le revirement sera si complet que le bon évêque de Toronto ira jusqu'à s'offrir à faire personnellement campagne contre tout candidat qui n'appuierait pas la cause des catholiques. Ses confrères dans l'épiscopat auront au moins le mérite de se compromettre avec un peu plus de mesure.

Quoi qu'il en soit, il nous répugne d'accepter le principe d'une telle intervention de nos jours. Nous n'admettons plus ou, du moins, il nous surprendrait énormément que le clergé descende dans l'arène électorale. Mais, au XIX^e siècle, cela se concevait beaucoup plus facilement, tant la politique et la religion étaient presque toujours inextricablement mêlées. D'ailleurs, dans le cas que nous venons de considérer, l'importance des intérêts mis en jeu : préservation de la foi, liberté religieuse, liberté de l'enseignement, pouvait justifier l'attitude adoptée par les évêques. Il ne s'agissait pas de donner raison à tel ou tel parti politique; il s'agissait d'assurer, par tous les moyens possibles, le principe de l'école confessionnelle.

La lutte en faveur des écoles séparées n'est peut-être pas à l'abri de tout reproche : dans ce genre de combat, rares sont ceux qui réussissent à mesurer tous leurs coups. Mais elle était nécessaire et tout à fait justifiable. Chose certaine, si les catholiques ontariens peuvent aujourd'hui se féliciter de posséder un système scolaire bien à eux, c'est aux efforts déployés par des évêques de la trempe de NN.SS. Guigues et de Charbonnel qu'ils le doivent.

Pierre HURTUBISE, o.m.i.,
Séminaire universitaire.

*Thomas Hobbes and our Times**

Hobbes is primarily an individualist and, in order to solve the problem of social order, he becomes totalitarian precisely on the grounds of his individualistic philosophy.

Hobbes represents a revolution, the revolution of individualism against the Christian tradition, or against what he thought it was. In general, the philosophy of individualism is one of sheer self-interest. But chiefly it is the denial that man is social by nature. So far as human, temporal affairs are concerned, this denial practically eliminates God as a principle of society and its laws. It eliminates a concerted consideration of God as the author of, and also the goal of man, particularly the social man. Apparently, it was an experiment, in part, but also an attack on the trammels of mediaeval hypersocialization and the contemporary tyranny of divine-right rule. And though well-meaning, the attack was an indiscriminate one.

This modern totalitarian philosophy is a naturalistic way of life wherein, for the sake of order, the individual is absorbed or made totally subservient to the political unit and wherein, for practical purposes, the civil law is arbitrary and physical force is the final determinant of order.

It is with good reason that John Hallowell writes: Hobbes already "anticipates the conclusions which liberalism must ultimately reach in theory, once it has abandoned its Christian conscience, and which, in fact, it does reach in the 20th century".¹ The point here is that the tree of totalitarianism flourishes in the garden of individualism. Michael Oakeshott observes: "Indeed, Hobbes, without being himself a liberal, had in him more of the philosophy of liberalism than most of its professed defenders."² It is by this individualism that Hobbes

* This paper, in large part, was read at McMaster University, Hamilton, Ont. during the 1962 national convention of the Learned Societies (Canadian Philosophical Association). Dr. Roesch is author of the book *The Totalitarian Threat*, New York, Philosophical Library, 1963.

¹ John HALLOWELL, *Main Currents in Modern Political Thought*, New York, Henry Holt, 1950, p. 83.

² Michael OAKESHOTT, "Introduction", HOBBS, *Leviathan*, Oxford, Basil Blackwell, 1946, p. LVII.

has the function of the State estranged from contact with man's final destiny — in favor of motives that are to be found in Liberalism, or i.e. liberal individualism, in the primacy of naturalistic "liberty" and "rights". Liberalism stresses the libertarian rather than the egalitarian aspect of individualism, often at the expense of economic equality. Hobbes is not an atheist but he is an agnostic (metaphysically) and hence for him, as reality is unintelligible to the individual, so too are obligations to an extra-political spiritual end such as Christianity avows. Strauss speaks of Hobbes as "the founder of liberalism" if by liberalism is meant the political doctrine which sees as the basic political fact "the rights, as distinguished from the duties, of man and which identifies the function of the State with the production or the safeguarding of those rights..."³

The revolution which Hobbes sets off in the modern world may be advantageously viewed in the light of his attempt to begin, not with natural moral law — as rooted in a man's nature — but with the rights of the individual, i.e. with individual rights which in no way depend upon a prior, moral law but which themselves give rise to the origin of law — law, as Hobbes says, in the proper sense for man, viz. positive, human civil law. In the tradition as enunciated best by Aquinas, rights are moral powers dependent on a prior objective order, a moral law of man's nature, a participation and creation of God. Not so with Hobbes. For him rights are primary, and natural law as anterior to the State is not law in any proper sense. It is the analysis of Hobbes that *from* these rights comes forth law proper, as something merely consequential. Rights are first, law is second. It is the social contract (the convention of human wills) that converts these rights into law proper for human relations. Human appetite, in terms of rights, will, liberty, henceforth becomes the manifold principle of social order.

Hobbes denies the natural moral law as intelligible, and so he denies it as primary to rights. Thus he clearly rejects it as having any intrinsic worth basic to society, its authority and law. Where Aquinas

³ Leo STRAUSS, *Natural Right and History*, Chicago, University of Chicago Press, 1953., pp. 181-182. — Cf. also his *Political Philosophy of Hobbes*, tr. by E. SINCLAIR, Oxford, Clarendon Press, 1936, p. 157 and p. xii. — Cf. HOBBS, *Leviathan*, introd. by H. MORLEY, 2nd ed., London, George Routledge, 1886, ch. XIV, p. 66 and ch. XXVI, p. 134.

founded the natural moral law proximately on a man's nature, Hobbes seems not to allow human nature to be anything more than a flux. He holds that matter and motion is all that exists. There is, therefore, no rational nature and no natural moral law of intrinsic value prior to political law. Hence for Hobbes rights are no longer founded in an objective natural moral law, because there is no such law.

This interpretation is reinforced by Hobbes' insistence that individual rights, or liberties, are radically amoral and "blameless". Moreover, Hobbes equates a right with liberty, or with the power to do what one pleases without external hindrance. A right, he says, is the freedom which "consisteth in this, that he [a man] finds no stop, in doing what he has the will, desire, or inclination to do".⁴ Clearly duty or obligation are likewise eliminated along with this moral law and man's rational nature.

But before explaining how human rights create law, it is of value first to see briefly how Hobbes himself prefers to define his terms,⁵ "right" and "law". Aquinas had spoken of the natural moral law as an ordination, or dictate of reason. But Hobbes wrote: "These dictates of reason, man used to call by the name of laws, but *improperly* . . . whereas law, properly is the word of him that by right hath command over others." But for Hobbes it is only the political sovereign that *properly* exercises this command, because the sovereign power derives this right from the pooled rights of the people who agree to the sovereign rule. Law for man is actually only the political will, be this through a democratic form of government, or monarchical or otherwise.

Thus Hobbes aimed to split the traditional union of right and moral law by separating the issue of rights from any traditional dependence upon the natural moral law. He regarded this old union as a confusion. Thus he writes: "For though they that speak of this subject, use to confound *jus* and *lex*, right and law: yet they ought to be distinguished, because . . . law and right differ as much as obligation and liberty . . ."

⁴ HOBBS, *Leviathan*, MORLEY, ch. XIV, p. 66 and ch. XXI, p. 100-101.

N.B. All references here to the *Leviathan* are from the Morley edition. — Cf. also HOBBS, *De Cive or the Citizen*, ed. with introd. by Sterling LAMPRECHT, New York, Appleton-Century-Crofts, 1949, ch. IX, p. 109.

⁵ HOBBS, *Leviathan*, ch. XV, pp. 78-79 and ch. XIV, p. 66.

Henceforth moral law and obligation will be in opposition to human liberty (or rights), unless society, its authority and laws are a pure work of human art, or human liberty. Thus the libertarian Jean-Jacques Rousseau in his *Social Contract* would say: "Freedom is to obey a law which we prescribe for ourselves." Man will be autonomously free to make his own law. And there are no moral obligations from the natural moral law, for there is no such law.

But what now is the explanation of how human liberty, or rights create civil law by way of the social contract?

While Hobbes denies man is by nature a social being, he also denies God at least as intelligibly the goal of man. He is always the agnostic with regard to the intelligibility of being and of the Prime Being, God. He strips man of intellect and reason as a natural spiritual power, and reduces man to a mere sensory thing — "an Arrant wolf" as he writes in the dedicatory to *De Cive*. It is these denials of the intelligibility of being, and so of man's rational, social nature that are crucial, particularly when applied to the ultimate purpose of the human person. For Hobbes, the goal upon which man and human laws must concentrate is *not* one that transcends this life. He writes: "For there is no such *finis ultimus*, utmost aim, nor *summum bonum*, greatest good, as is spoken of in the books of the old moral philosophers." He adds: "But for an *utmost* end . . . there is no such thing in this world, nor way to it, more than to Utopia." "Nor is there any such thing as absolute goodness."⁶

What then, for Hobbes, is *the* end? His reply is: avoiding death, that "terrible enemy", "the *summum malum*", especially "death by violence". If the grave is the end as *the* quantitative termination of man, then understandable indeed is Hobbes' great fear of death, and his great pacifist need of peaceful coexistence that looms large in his view. Thus the goal upon which man and human laws must concentrate is, *not* in any way the immanent-transcendent Christian God, but rather, sheer self-interested preservation. *The* means to this end is civil society with its sovereign power and laws. Society is exclusively the tool of self-interest (the preference of oneself against another).

⁶ HOBBS, *Human Nature*, in *English Works*, ed. by W. MOLESWORTH, London, John Bohn, 1839-1845, vol. IV, pp. 32-33. — Cf. *Leviathan*, ch. XV, p. 73 and ch. XI, p. 52.

Here there is no common good in a traditional Christian sense but only an arithmetic accumulation of individual self-interests, or amoral rights of self-preservation.

Hobbes says each individual has "liberty and equality" — "liberty", in that each is free to do what he pleases unless checked by some force, and "equality" in that each has a fund of cunning to fell his neighbor. And thus it is that each man fears the other in his quest for felicity that ends only in death. This is the "war of all against all". Life is "solitary, poor, nasty, brutish and short", in this law of the jungle. This is "the law of nature", according to Hobbes, but it is most emphatically an amoral natural law — the subhuman law for wolves or oaks or rocks. For the sake of self-preservation, security and felicity, each seeks good for himself and aims "to preserve his own body and limbs both from death and pain". He does this by his "blameless liberty" his "right of nature" to use "all the power he hath" and "use all means and do whatsoever action is necessary" "for the preservation of his own nature; that is to say, of his own life".⁷

But men perceive, says Hobbes, that this competitive spirit of laissez-faire self-interest, with its primacy of such "natural rights and liberties", is ruinous to self-preservation and hedonistic felicity. Men crave peace and rest from this insecure condition and arrive at some point of enlightenment where they find it useful to agree to come together in order to co-exist in a civil way, in society, i.e., to surrender using their "natural rights or liberties" to do what they please.

This agreement is the social contract, the contract putting men into society, converting them into political animals. It is this human convention (at least tacit) that explains how, for Hobbes, rights as primary principles give rise to civil society and then make for the creation of law proper. The contract of wills of the citizens, their rights and liberties creates the State along with its authoritative power, the civil sovereign. It is then the role of the social sovereign to make the laws establishing peace and order among the citizens. The civil law here, like society, is not a dictate of rational human nature, nor something intelligibly tied to God, the Christian common good of men.

The law, says Hobbes, was brought (as man's creation) into the

⁷ HOBBS, *Leviathan*, ch. XIV, pp. 65-66. Cf. ch. XXVI, p. 124.

world "for nothing else but to limit the natural liberty of particular men, in such manner as they might not hurt, but assist one another . . ." In the Christian tradition, against which Hobbes is rebelling, the final end of law is direction toward God (which does not exclude self-preservation). But for Hobbes the end of law is restriction from death as ultimate, a restriction upon men, by political force and fear, lest they hurt one another and die in the quest for felicity.

It is the philosophy of individualism that inspires Hobbes. As McGovern says, "Hobbes is concerned above all with the individual and the rights and privileges of the individual."⁸ Sabine writes that Hobbes "caught the spirit which was to animate social thinking for at least two centuries more, the spirit of *laissez-faire*", the spirit, too, that aimed to make the State merely "the servant of private security" and "enlightened self-interest".⁹

What briefly seems to be the logic that runs behind the scenes of this revolutionary stand? If it is denied that man is social by nature, how then does one account for the fact that man is always in some society? But the fact that man is always in society is explained either by *force* or some kind of *agreement*. Hobbes, like the individualists as such, replies that man enters into civil society by way of an agreement, called the social compact.

But to deny that man is social by nature apparently implicates the individualists into arguing backwards toward the need of a condition in which a man must *first* be able to make such a contract into society. The denial logically demands a going back to some prior condition in which a man must be "free and equal". This condition of "liberty and equality" the individualists called: "the state of nature"—an asocial, amoral state, as opposed to the civil, social State. This state-of-nature condition is a purely logical necessity. It answers for the pre-supposed necessity that a man be first free and equal. He must be free because it is free men who make contracts. He must be equal because contracting parties must be equal at least with regard to the

⁸ William MCGOVERN, *From Luther to Hitler*, Boston, Houghton Mifflin, 1941, p. 66.

⁹ George SABINE, *History of Political Theory*, rev. ed., New York, Henry Holt, 1956, pp. 467 and 475.

object of the contract. And the object of the contract will be all or any individual rights.

The mythical state of nature is first, then, after the pact, comes the civil State — as individual rights are first and then civil law. But the state of nature has only an *analytical priority* over civil society and its laws. The authorization of society, its sovereignty, and law proper stems from individual rights, as explained. But, in practice, civil law would have to have a *pragmatic priority* over the individual citizen by way of force.

The state of nature is an impossible condition that would present pseudo problems, later, of reconciling liberty and equality — as if they could ever be reconciled. Liberal individualism would stress the libertarian side of nature (as Locke does) while equalitarian individualism (largely socialist in spirit) would emphasize primacy of equality, particularly in economics. It would be Rousseau's fantastic feat to seek to reconcile this "liberty and equality".

However, the state of nature was thus not at all a historical thing but only a logical or ideal necessity cut away from man as essentially and rationally a social being. Although individualism, the state of nature, and the social compact are myths or sheer mental constructs in the spirit of scientism, they enabled Hobbes to set up a classic, experimental hypothesis — a society engineered by man without God, with pure human assurances. It would be a democratic society insofar as it would be an order by, of and for human people. Here is one good reason among others why Karl Marx could say: "Hobbes is father of us all."

Let us take a final, closer look. It is on the very grounds of his individualism that Hobbes calls for the totalitarian solution, in order to guarantee "the safety of the people". "The city", he writes, "was not instituted for its own, but for the subjects' sake."¹⁰

Unless a civil force holds men in awe and order, every man fears the other, especially since each goes his own solitary way acting solely "in his own judgment and reason", autonomously doing what he pleases by his own liberty, because "every man, for his own part, calleth that

¹⁰ HOBBS, *De Cive*, ch. XIII, p. 142. N.B. All references here to the *De Cive* are from the LAMPRECHT edition.

which pleaseth . . . good; and that evil which displeaseth him".¹¹ Therefore, says Hobbes, "no man can know right reason from false . . ." ¹² There is no knowable right reason. There is "liberty" here, i.e., no interference or moral bonds, no moral law of nature, for there is no intelligible "common measure of things". This purely private measure of things is pernicious and only makes for "danger and death to mankind".

But if preservation of self-interest is to prevail as *the* practical end, "there should be", says Hobbes, "a common measure of all things" controversial, e.g. of right, good and virtue. But this measure will be a sheer work of human art, "free" from reason and Christian bonds. If, in fact, the human body politic is not supremely powerful, there will be no coexistence, nor peace from "the war of all against all". For Hobbes, "reason" here means appetition. He says that, since "this is certain . . . right reason is not existent, the reason of some man or men must supply the place thereof" — and "that man or men, is he or they [monarchy, democracy or otherwise] that have the sovereign power . . ." This will be the positive law in the role of a kind of new moral law: "Consequently the civil laws are to all subjects the measures of their actions, whereby to determine, whether they be right or wrong, virtuous or vicious . . ." ¹³ There is no intelligible truth nor speculative dictates of reason. "We have therefore set up over ourselves a sovereign governor", said Hobbes, and *agreed* that the resultant "laws shall be unto us, whatsoever they be, in the place of right reason, to dictate to us what is really good". ¹⁴ "Our morality", he notes, "is *all* contained in not disobeying of the laws." "The law is *all* the *right reason* we have . . ."

It is this law alone which the citizen must obey, since "our subjection is to the commonwealth alone". ¹⁵ Theft, murder, adultery, injury or any question of right or wrong, says Hobbes, "this is not to

¹¹ HOBBS, *Human Nature*, MOLESWORTH, vol. IV, p. 32.

¹² HOBBS, *De Cive*, ch. II, p. 32. Cf. *De Corpore Politico*, MOLESWORTH, vol. IV, pp. 225 and 83-84.

¹³ HOBBS, *Leviathan*, ch. XXVI, p. 123.

¹⁴ HOBBS, *Questions Concerning Liberty*, MOLESWORTH, vol. V, pp. 193-194.

¹⁵ HOBBS, *Leviathan*, ch. XXVI, pp. 123-124. Cf. *ibid.*, ch. XIII, p. 65: "Till laws be made they [men] cannot know; nor can any law be made till they have agreed upon the person that shall make it."

be determined by the natural, but by the civil law". This determination is only something that *comes to be*. It is "the declared will of the supreme", the political appetite, "the intention of the legislator", since there is no intrinsic necessity for things moral. To be obliged means here to be moved by fear or force.

Clearly morality is purely a determination of human will. There is not anything good or bad by nature: "Every action", says Hobbes, "in its own nature is indifferent." "Before there was any government, just and unjust had no being, their nature only being relative to some command"¹⁶ — that of some political sovereign, democratic, or otherwise. "What is ours, and what another's is a question belonging to the civil law" totally and indivisibly. And only when such laws are willed are they actually laws and not before. The political powers that he make "the things they command just, by commanding them, and those which they forbid unjust, by forbidding them". Surely, the civil sovereign can commit no injustice and "no injury to any of his subjects".¹⁷ It is not subject to a law outside itself; its intention is the law.

Huntington Cairns notes that Hobbes' theory of law has become "most powerful" and "is still employed with fruitful results". And this, it may be stressed, has been true chiefly by way of Hobbes' individualism. Hobbes' theory, Cairns points out, "seems historically to be at the root of the contemporary realist's conception that law is whatever is done officially about disputes".¹⁸

For Hobbes, the State, like any individual man, has no intrinsic moral obligation to any citizen, since the total human context is liberated from any such extra-political bond or natural moral law, or man's nature as rational and social. "The city", says Hobbes, "is therefore free when she pleaseth."¹⁹ Yet political power must be total and absolute over its citizens, and sufficient by fear and force "to compel performance" — "a common power, to keep men in awe".²⁰ "By the terror of it", the civil sovereign affects "particular men unto

¹⁶ HOBBS, *De Cive*, ch. VI, p. 81 and ch. XII, p. 129.

¹⁷ HOBBS, *Leviathan*, ch. XVIII, p. 86 and ch. XX, p. 95.

¹⁸ H. CAIRNS, *Legal Philosophy from Plato to Hegel*, Baltimore, John Hopkins Press, 1949, p. 271.

¹⁹ HOBBS, *De Cive*, ch. VI, p. 80.

²⁰ HOBBS, *Leviathan*, ch. XVII, p. 83 and ch. XIV, p. 69.

unity and concord".²¹ This body politic is a unity sufficient unto itself, a human totality with no final cause beyond itself to which to be subject. It has a total "right" to reach as it chooses, into the life and salvation of any individual, and to employ any compulsion for which it votes. Hence, its use of sheer force and terror is practically totalitarian.

To conclude, the great value of Hobbes' work is his clarification of how the totalitarian solution to social order is apt to follow, as a practical need, upon adopting the philosophy of individualism to which, indeed, he himself subscribed. A society based on the myth of individualism is rationally and morally defenceless against the inroad of totalitarianism. Law here is, pragmatically, a mere dictate of will, it is purely arbitrary, and so brute force (the sole remaining bond of unity) is the final arbiter of order, both nationally and internationally. Individualism, in practice, means there is no intrinsic reason why the State, even if democratic in government, may not do absolutely what it pleases with its own citizens (or with another State), just as each subject has the liberty, unless caught, to do what he pleases.

Hobbes performs a great service for philosophy and helps toward a better understanding of our times.

Dr. Eugene J. ROESCH,
Loyola College, Montreal.

²¹ HOBBS, *De Cive*, ch. V, p. 67.

*Lettre de Pierre Bouguer au ministre de la Marine**

A la fin de juillet 1754, Jean-Baptiste Machault d'Arnouville avait remplacé Antoine-Louis Rouillé, comte de Jouy, au poste de secrétaire d'État et ministre de la Marine¹. Pierre Bouguer l'incite à l'exécution de la triangulation aux environs de Paris. La mesure de l'arc du méridien a fait l'objet d'expéditions scientifiques, notamment celle de l'abbé Nicolas-Louis de Lacaille² que Bouguer signale en premier lieu dans la lettre, que nous reproduisons ici, en date du 11 août 1754. Nous n'avons pas pu retracer les circonstances dans lesquelles ce texte fut écrit.

Monseigneur,

M. l'abbé de la Caille a rendu compte à l'Académie de toutes ses opérations, en entrant dans un assez grand détail au sujet du méridien qu'il a mesuré au cap de bonne Espérance. il a trouvé ce degré de 57037 toises; ce qui ne peut manquer d'être exact, vû toutes les précautions qu'il a prises. Ainsi nous avons actuellement la grandeur du degré du méridien en quatre endroits differens; sçavoir au cercle polaire, en France, au Pérou et au Cap de bonne Espérance, ce qui doit, ce semble, nous mettre en état mieux que jamais de connoître la figure de la terre.

Mais il arrive tout le contraire de ce qu'on pouvoit naturellement esperer; ces diverses mesures qui devoient nous donner de nouvelles lumieres, ne font qu'augmenter nôtre embaras; parceque la grandeur du degré du cap de bonne Espérance differe trop peu de celle des degrés d'icy. On peut faire diverses combinaisons de ces degrés; mais elles conduisent toutes à des résultats differens; et si quelques unes s'accordent entr'elles, c'est pour donner l'exclusion aux opérations faites en France, ou pour nous apprendre que la terre a une figure fort irreguliere, l'hémisphère austral se trouvant beaucoup plus applati que le nôtre, comme je crois, Monseigneur, avoir déjà eu l'honneur de vous le dire. L'équateur de la terre est toujours distingué par une eminence considera-

* Nous exprimons notre gratitude à M^{me} Pierre Gauja, secrétaire-archiviste de l'Académie des Sciences de Paris, qui a eu l'obligeance de nous communiquer une photocopie du dossier biographique de Pierre Bouguer, conservé aux Archives de l'Académie des Sciences.

¹ *La Grande Encyclopédie*, t. 23, p. 127.

² Sur la biographie de Lacaille, voir Angus ARMITAGE, *The Astronomical Work of Nicolas-Louis de Lacaille*, dans *Annals of Science*, 12 (1956), p. 165; W. E. Knowles MIDDLETON, *Pierre Bouguer's Optical Treatise on The Gradation of Light*, Toronto, 1961, p. XIV.

blement élevée tout autour du globe; les parties des pôles sont affaissées, mais l'applatissage est beaucoup plus considerable de l'autre côté que du côté du septentrion ou de ce côté-ci. il est vrai qu'absolument parlant la terre pourroit avoir cette forme; mais pour qu'il fut permis de l'assurer, il faudroit que les quatre mesures de degrés ne fussent sujettes à aucune contradiction.

Le degré des environs de Paris a été mesuré en trois divers temps et par differens observateurs. L'Academie s'en occupa peu de temps après son premier etablissement; M. Picard³ fut chargé de cet ouvrage. Les Academiciens de retour du cercle polaire en repeterent les seules observations Astronomiques, et trouverent qu'il falloit les corriger. D'autres Academiciens ont depuis examiné la mesure terrestre, mais ils ne l'ont examinée qu'en partie et ils ne l'ont pas trouvée plus exempte d'erreur. Tous ces examens faits à la suite les uns des autres, sans embrasser jamais toutes les parties de la détermination, n'étoient pas propres à dissiper les doutes, et il s'y est joint encore quelques autres particularités. Plusieurs Commissaires entre lesquels étoient M^{rs} le Camus, Clairaut et le Monnier⁴ furent nommés par la compagnie pour assister à la vérification de la base, et je leur ai entendu dire plusieurs fois en pleine assemblée, qu'ils n'avoient pas tout vû et qu'ils ne pouvoient se rendre garans de rien. C'est sur ce fondement qu'on n'a pas craint d'avancer dans quelques livres publiés depuis un certain temps⁵, que nous ne connoissions pas assez la grandeur des degrés en France; et ce reproche quoyque repeté, est resté jusqu'à présent sans réponse. Cependant le doute est encore plus permis, depuis que M. l'abbé de la Caille a mesuré le degré du cap de bonne Espérance, avec lequel les degrés de France sont trop conformes.

il seroit bien à souhaiter pour le progrès des sciences Physico-mathématiques et pour pouvoir profiter de tous les travaux entrepris pour le même objet, que cette matiere fut parfaitement éclaircie. N'est-il pas etonnant qu'on puisse se flater d'avoir assez exactement la grandeur du degré en divers endroits du globe et qu'on n'ait pas le même avantage pour les environs de Paris? il est digne de vous, Monseigneur, de procurer à toute l'Europe, l'entiere décision de cette question pour laquelle le Roy a déjà fait des dépenses si considerables. Cette entreprise ne seroit pas coûteuse et s'acheveroit très promptement; parce qu'outre qu'on se serviroit des postes déjà reconnus, l'Academie est munie de tous les instrumens nécessaires. On pourroit se borner à la mesure de deux ou trois degrés; mais il seroit indispensable que la chose se fit d'une maniere authentique, et fut comme discutée contradictoirement, en mettant les parties interessées entre les observateurs. Après avoir remesuré les triangles, on disposeroit deux secteurs aux deux extremités de la meridienne, au nord et au sud, et on y observeroit en même temps. Deux observateurs, si on le vouloit, suffiroient pour cela, mais il faudroit

³ Jean Picard (1620-1682), astronome et géodésien français.

⁴ Voir Yves LAISSUS, *Deux lettres de Laplace, dans Revue d'Histoire des Sciences et de leurs Applications*, 14 (1961), p. 293, note 3.

⁵ Bouguer avait noté en marge : « l'Histoire Natur. de M. de Buffon vers la fin du premier article, ou page 241 du premi. vol. de l'édition in 12. Les Recherches sur differens points du système du monde de M^r d'Alembert, page 208 de la second. partie. »

ensuite qu'ils passassent reciproquement d'un observatoire à l'autre, comme témoins nécessaires, pour voir s'ils trouveroient toujours les mêmes résultats. Ce n'est, Monseigneur, que le seul desir de faire une proposition utile qui me conduit dans cette rencontre; mais comme ce projet ne sera pas sans doute agreable à tout le monde, j'oserois vous supplier si vous me faites l'honneur de l'approuver, de vouloir bien qu'il ne paroisse pas venir de moi. Je serai eternellement avec tout le profond respect possible,

Monseigneur,

Votre très humble et très obéissant serviteur

BOUGUER

de l'Academ. des sciences.

à Paris rue des Postes le 11 aoust 1754.

Cette lettre laisse entrevoir les exigences de style⁶ et l'ardeur que Bouguer mettait dans un débat d'idées. Dans un « style simple, net, précis et sans aucune affectation⁷ », qui caractérise les écrits de cet illustre mathématicien et physicien, elle nous renseigne sur les préoccupations d'ordre géodésique de Pierre Bouguer en 1754.

Roland LAMONTAGNE,
Université de Montréal.

⁶ Bouguer écrivait à Grandjean de Fouchy, le 16 février 1749 : « Autant que je m'en souviens, Monsieur et cher confrere, il me resta hier au soir deux ou trois mots au bout de la plume en ecrivant une interligne dans le rapport que j'eus l'honneur de lire devant le comité de la librairie. En citant un calcul differens de celuy de M. l'abbé de la Caille je crois avoir mis par precipitation et fait par un autre Astronome au lieu qu'il falloit ecrire et qui a été fait par un autre Astronome... » (*Archives de l'Académie des Sciences*).

⁷ Jean-Paul GRANDJEAN DE FOUCHY, *Eloge de M. Bouguer*, dans *Histoire de l'Académie royale des Sciences*, Paris, 1758, p. 134.

Nidification chez les poissons

Alors que chez les mammifères l'embryon se développe ordinairement à l'intérieur de la femelle, les poissons présentent à peu près toutes les méthodes d'incubation imaginables. On y trouve des espèces qui abandonnent leurs œufs au gré des flots, d'autres qui les entassent dans des cavités naturelles, alors que d'autres choisissent de construire des nids aussi élaborés que ceux des oiseaux. De plus certaines espèces de poissons dépassent même les oiseaux : ici se classent les espèces à incubation bucco-pharyngienne, à incubation cutanée, à incubation marsupiale et enfin celles qui imitent le genre d'incubation caractéristique des mammifères.

Le fait de rencontrer tant de diversité chez les poissons ne surprend pas ceux qui sont familiers avec les études comparatives sur les différents aspects de la biologie de ce groupe de vertébrés. On s'accorde généralement à dire que ce groupe ne se prête pas facilement à des généralisations dont les exceptions ne sont pas plus nombreuses que la règle générale. Citons comme exemple le domaine de l'embryologie descriptive où les variations sont telles que Witschi¹ renonce à faire entrer les poissons dans les cadres généraux, et cela dans les termes suivants : « They are the most interesting variants from the prototype of primitive vertebrate development. » Dans un domaine connexe, c'est-à-dire celui de la nidification, Bertin (1958) affirme que « tenter une classification de nids si divers est chose impossible ». Or c'est précisément sur ce point que nous voulons tenter de jeter un peu de lumière.

C'est à Bertin² que revient le mérite d'avoir élargi le concept de nid de manière à inclure tous les lieux d'incubation énumérés plus haut. Il le décrit dans les termes suivants : « Un nid est un abri limité, naturel ou artificiel, dans lequel les œufs sont déposés ou conservés par les parents, et où les jeunes accomplissent une partie au moins de

¹ E. WITSCHI (1956), *Development of Vertebrates*, Philadelphia, Saunders.

² L. BERTIN (1958), dans P.-P. GRASSÉ, *Traité de Zoologie*, t. XIII, fasc. 3, Masson. Le chapitre sur la nidification est abondamment illustré et contient une riche bibliographie.

leur développement. » Laissons de côté les nids vivants, c'est-à-dire ceux formés à même les organes d'un autre animal aquatique ou à même ceux de l'un ou de l'autre des parents, et concentrons nos efforts sur la classification des nids *inertes*.

Du point de vue écologique les nids inertes peuvent être classifiés d'après les grandes divisions du milieu aquatique : nids pélagiques ou de la pleine eau et nids benthiques ou de fond.

1. *Nids benthiques.*

Les nids benthiques, de beaucoup les plus communs, se subdivisent en rudimentaires et élaborés, selon la complexité de leur architecture.

a) *Rudimentaires.* — Les nids rudimentaires sont des abris naturels ou artificiels dont la structure n'exige pas de matériaux de construction. Sous l'étiquette d'abri naturel se classent les fissures de roche, les coquilles vides, les vieilles boîtes de conserves et le dessous de pierres et des épaves. C'est le genre de nid que l'on trouve chez les chabots et chez certains ménés tel par exemple *Pimephales notatus* ou ventre-pourri. Dans la catégorie des nids rudimentaires se classent également les nids dont l'aménagement se limite à des travaux d'excavation. Pour distinguer ces nids rudimentaires de ceux décrits plus haut, nous les appellerons nids rudimentaires artificiels. Dans ce genre entrent par exemple les nids des crapets-soleil, de certains ménés et des barbottes. Mais alors que le crapet-soleil se contente de mettre à nu le fond rocailleux qui se cache sous une mince couche de menus débris et de sable fin, le mulot du Nord creuse un nid plus profond en s'attaquant même aux cailloux trop superficiels qu'il extrait et entasse en amont de sa future demeure. Chez les barbottes le terrassement va jusqu'à l'arrachage des herbes qui encombrant l'endroit choisi.

b) *Élaborés.* — Passons maintenant aux nids benthiques élaborés, c'est-à-dire aux nids dont l'aménagement nécessite des matériaux de construction. On pourrait subdiviser ces nids d'après la nature des matériaux employés. Il y aurait alors les nids inorganiques, tel par exemple celui de *Gobius minutus* qui résulte de l'accumulation de sable sur un toit fait d'une coquille, ingénieusement aménagé intérieurement pour offrir un abri convenable; puis les nids végétaux, tel celui de

Crenilabrus ocellatus qui, d'après Soljan³, construit sur le fond un véritable nid en forme de corbeille dont les matériaux consistent en rameaux d'algues vertes; et enfin il y a les nids à matériaux mixtes, retenus ensemble par une substance adhésive fournie par les parents. Tel est le cas de l'épinoche à trois épines dont le nid en forme cylindrique est à moitié enfoui dans le fond sableux de la rivière ou de l'étang.

2. Nids pélagiques.

Après avoir passé en revue les nids benthiques, abordons maintenant les nids pélagiques, que nous diviserons en mésopélagiques et épipélagiques.

a) *Mésopélagiques*. — Les nids mésopélagiques, ou suspendus entre deux eaux, peuvent être plus ou moins élaborés. Le type le plus parfait est celui de l'épinoche à neuf épines, qui est une sorte de manchon façonné par le mâle à même des plantes aquatiques qu'il transporte lui-même, suspend à une touffe de plantes et lie ensemble avec la substance adhésive qu'il produit. Son cousin l'épinoche de mer ne transporte pas de matériaux, mais se contente de resserrer les rameaux d'une touffe d'algue au moyen de filaments gluants secrétés par les reins.

b) *Épipélagiques*. — Même si les nids épipélagiques ou flottants ne se rencontrent pas dans nos eaux, il est bon de les mentionner pour compléter le panorama. Ils se distinguent d'après le mécanisme qui les rend flottants. Il y a les nids flottants végétaux faits uniquement de tiges flottantes, tel que ceux construits par le *Gymnarcus niloticus* des eaux douces africaines, puis les nids flottants végétaux-gazeux, tels ceux des goramis et des combattants, qui ne sont plus que des radeaux d'écume ayant quelques pouces de diamètre et sous lesquels les œufs sont transportés par le mâle.

Pour résumer, la classification proposée ici pour les nids *inertes* groupe ces derniers d'après leur location dans le milieu aquatique; d'où les nids benthiques et les nids pélagiques (mésopélagiques et épipélagiques). A l'intérieur de ces grandes catégories les nids sont classifiés d'après la complexité de leur architecture et d'après les

³ T. SOLJAN (1930), *Nestbau eines adriatischen Lippfisches (Crenilobrus ocellatus)*, Zeits. Morph. Oekol. Tiere, Vol. 17, p. 145-153.

matériaux de construction utilisés. Cette classification est donc assez simple; il reste à déterminer si les cadres proposés sont suffisamment compréhensifs et souples pour pouvoir contenir tout ce qui doit y trouver place. Le moyen le plus objectif de trancher la question, c'est l'utilisation *répétée* de cette classification comme instrument de travail dans les recherches sur la nidification et les mœurs nidificatrices des poissons. Un premier essai de ce genre sera fait cette année à l'occasion du lancement d'un projet d'étude qui éventuellement couvrira les différents aspects de la nidification chez les quelque vingt-cinq espèces de poissons qui habitent le lac Douglas, site de la Station biologique de l'Université du Michigan.

Roméo-O. LEGAULT,
professeur agrégé à la Faculté des Sciences.

Salvian of Marseilles Re-evaluated

Historians are not yet agreed on why the ancient Roman Empire collapsed. Why should a political, social, and economic structure of Rome's extent and stature have given way before inferior men and institutions? In the middle of the 5th century, in Roman Gaul, a man who was witnessing and experiencing Rome's collapse published his explanation of the events. Like the fall of the Empire itself, his explanation has received various interpretations in the course of centuries. The man was Salvian, presbyter of Marseilles, and his work has come to be known as the *De Gubernatione Dei*. Since neither the explanations of Rome's collapse nor of Salvian's interpretation of that collapse have received definitive form, but especially since Salvian's message seems to have some real intrinsic value for our own age, a review of this fifth-century man and his forthright ideas seems justified.

The late Professor M. L. W. Laistner in his study of *Thought and Letters in Western Europe, A.D. 500 - 900* has found two chief traditions of interpretation for Salvian's treatise.¹ One tradition considers Salvian to be guilty of "collaborationism" with the invading barbarians; the other considers him a religious preacher of an "impassioned faith". This paper will attempt to evaluate these two critical traditions only after examining the *De Gubernatione Dei* in its own proper milieu.

Very little, really, is known of Salvian's own personal life. On the basis of certain of his remarks, authors generally agree that Salvian was born in the last decade of the 4th century or the first decade of the 5th, most probably either in or near Cologne, or possibly Trier.² This information, admittedly, is of a quite general nature; nevertheless, it places the man in his locale and age with sufficient exactitude to

¹ M. L. W. LAISTNER, *Thought and Letters in Western Europe, A.D. 500-900*, London, 1957, pp. 74-75.

² Cf. Nora K. CHADWICK, *Poetry and Letters in Early Christian Gaul*, London, 1955, pp. 161-162; Pierre DE LABRIOLLE, *History and Literature of Christianity from Tertullian to Boethius*, New York, 1925, p. 439; Eleanor Shipley DUCKETT, *Latin Writers of the Fifth Century*, New York, 1930, p. 173; *The Writings of Salvian, the Presbyter*, translated with an Introduction by Jeremiah F. O'SULLIVAN, New York, 1947, p. 3; Sir Samuel DILL, *Roman Society in the Last Century of the Western Empire*, London, 1925, p. 137.

understand him in terms of his milieu. Most students of Salvian and his work are of the opinion that his parents were of the Gallo-Roman aristocracy and that Salvian himself was given an excellent education according to the standards of that day. In confirmation of this latter point, Salvian's own fine Latin style would seem to be the best witness. From one of his letters³ we learn that Salvian married a pagan girl who was later converted to Christianity, that they had a baby daughter, and that some years later he and his wife both vowed themselves to chastity and he himself was ordained priest. Salvian seems to have migrated from northern Gaul rather early in his career, and it is with the city of Marseilles that his name and reputation are irrevocably linked. Some authors think that he spent some time as a monk at Lerins because Hilary of Arles speaks of Salvian as being a dear friend of St. Honoratus, the founder and first abbot of that monastic settlement.⁴ Salvian also acted as tutor to the two sons of Eucherius, "a layman of the high Gaulish nobility, who became a monk of Lerins under Honoratus, and ultimately Bishop of Lyons".⁵ These pieces of evidence are certainly indicative; they are not, however, conclusive. Since Hilary speaks of Salvian as *presbyter*, and since this phrase appears in his eulogy of Honoratus delivered about 430 A.D., one can conclude that Salvian had been ordained by that date.⁶ Gennadius, in his *Liber de Ecclesiasticis Dogmatibus*, speaks of Salvian as still being alive "at a good old age" at the time of his writing.⁷ Gennadius' work is variously dated from about 470 A.D. to 490.

In the *De Gubernatione Dei* Salvian refers to the defeat of Litorius by the Visigoths in 439 at Toulouse.⁸ He also mentions the Huns as allies of the Romans, and makes no mention of Attila's later attack on

³ Letter IV, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. 8, Vienna, 1883, pp. 205-212.

⁴ Sancti HILARII, Arelatensis Episcopi, *Sermo de Vita S. Honorati, Episcopi Arelatensis*, MIGNE ed., *P.L.*, 50, Paris, 1865, col. 1260: "Didicerant omnes, ipso sibi compatiante, dolores illius suos computare, ut non immerito egregius et in Christo beatissimus vir Salvianus presbyter charorum suorum unus in scriptis suis dixerit, ..."

⁵ CHADWICK, *op. cit.*, p. 151.

⁶ S. HILARII, *op. cit.*, col. 1260.

⁷ GENNADII MASSILIENSIS, *Liber de Ecclesiasticis Dogmatibus*, MIGNE ed., *P.L.*, 58, Paris, 1862, col. 1099, Cap. LXVII: "Salvianus, Massiliensis Ecclesiae presbyter... Vivit usque hodie in senectute bona."

⁸ SALVIANI, *De Gubernatione Dei*, VII, 10, p. 168. The page numbers refer to the C.S.E.L. edition of Salvian. The book and section numbers are standard in all editions.

Valentinian's Empire and the subsequent defeat of the Huns in 451 by the combined powers of the Romans and Visigoths. On the basis of these two sets of facts most authors generally conclude that the *De Gubernatione Dei*, therefore, was composed sometime between the years 439 and 451, or during the 5th decade of the 5th century. Realizing the period during which, in the long drawn-out affair of Rome's collapse, this work was written will give a certain balance and understanding in evaluating that work. In the early years of the reign of Honorius (393-423), the movements of the Barbarians into Gaul and Spain, the crossing of the Rhine by the Vandals, Suevians and Alans, the Visigothic invasion of Italy and the pillaging of Rome in 410, had terrified the Western Empire.⁹ But by the time Salvian came to write his work, the Barbarian occupation of large sections of the Empire was an accepted situation. After the Goths had besieged Arles in 427, and after the subsequent peace in 430, that nation had occupied Aquitaine as a nation quite independent of Rome.¹⁰ In 429 the whole Vandal nation had passed from Spain to Roman Africa under their King Gaiseric, and, for the next ten years, proceeded to make themselves possessors of almost the entire territory, Carthage itself falling in October 439.¹¹ When the Burgundians had invaded upper Belgica in 435, they had been ruthlessly exterminated by the Huns and the remnant of that people had been transplanted to Savoy. The old Gallo-Roman society was hemmed in and even permeated by the Germanic peoples, and the western rulers were no longer independent in their own house. That the Teutons should be in the ascendancy in the old Roman Empire was no longer something to be feared; it was a *fait accompli*.

Constantine the Great, the first Roman emperor to legitimize the Christian religion throughout the Empire, had been dead just one hundred years when Salvian wrote the *De Gubernatione Dei*; and the edicts of Theodosius, which made Christianity the state religion, had

⁹ Cf. J. B. BURY, *History of the Later Roman Empire*, vol. I, New York, Dover Publications, Inc., 1958, pp. 174-209; Cf. also St. JEROME, *Epistola CXXVII*, [Wright edition], *Select Letters of St. Jerome*, Cambridge, Mass., 1954, p. 463.

¹⁰ *Ibid.*, p. 242.

¹¹ VICTORIS Episcopi Vitensis, *Historia Persecutionis Africanæ Provinciæ*, Michael PETSCHENIC ed., C.S.E.L., VII, Vienna, 1881, pp. 3-4 (I, 1).

been promulgated but fifty years. Although Christianity had every official support in the early 5th century Empire, paganism yet lived on, especially in the western Provinces. To pagan eyes, and even to undiscerning Christians of that period, the possibility of some correlation between Roman acceptance of Christianity and Roman military and political failure at the hands of the Barbarians was a problem to be considered. As early as 413 A.D. Augustine of Hippo had begun the *City of God* which attempted to meet that question on Christian principles. Before 420 A.D. Paul Orosius had gone on to develop (or perhaps over-develop) one of Augustine's themes, and had even gone so far as to assert that never had the Empire been so well off before, Barbarians and all. But the problem persisted. And so it was that in the 5th decade of the 5th century, with the shouts of conquering Barbarians in his ears and the doubts of Gallo-Romans before his mind's eye, Salvian began his treatise.

From the very preface of his work to the final line, Salvian displays a genuine humility and sincerity which make his condemnations and denunciations ring with an air of truth. He states that his purpose in writing the *De Gubernatione Dei* is to be useful to others rather than that he be acclaimed for his elegance and subtlety. On the other hand, he makes it perfectly clear that because he does want to be useful, and because the society for which he is writing is sick, his work will be a medicinal one. For this reason it is likely to be distasteful to some, he fears, but that consideration does not deter him, as his only desire of reward is for compensation in the next world.

Because the Barbarians were triumphing everywhere, and because many Christians were suffering severely at the hands of these pagans or heretics, many Christians were asking themselves and one another why it was that the people of God should suffer while these rude pagans and heretics should prosper. And because they found no satisfactory solution to their inquiries, they drew the conclusion that God's Providence did not watch over men, that God was indifferent to the conduct and sufferings of men in this world. In the first two books of the *De Gubernatione Dei* Salvian shows that there is a Providence and that God is concerned for men. He says that even pagan authorities witness to such a Providence, and quotes such

worthies as Cicero and Plato in proof.¹² Salvian also argues that the very structure of the world and order in the universe agree in showing that God had to be responsible for the world, and he then sets up an argument to forestall those who would admit God's original creation but who would then deny His continued concern for the world and its affairs. From his argument he concludes that God is concerned about human affairs; that He directs and governs them; and that in doing so He passes judgment on men's conduct. Salvian then cites a great list of *Old Testament* examples to prove his conclusion: God's dealings with Adam in Paradise, with Cain and Able, with Noah, Abraham, and Moses, and with Sodom and Gomorrah.¹³ Should someone say that all these things were in the past, but that in the present day God ignores men, Salvian would ask that person how, then, he explains his full granaries and wine cellars if God has so ignored him. God just provides differently now, he says, than He did for the Chosen People of old. And people never admit that they are satisfied with what they have, for then they would be obliged to feel indebted to God for this sufficiency.

Salvian says that he has proved by means of reason and example God's presence, governance, and judgment of the world. Very briefly in the second book he seeks to prove the same thing, but by means of authority only.¹⁴ His authority, of course, is Sacred Scripture, and his chief witness is the account of God's dealings with David.

In the third book the crucial problem of the *De Gubernatione Dei* is brought forth and an initial effort is made to meet it. The remaining five books of the work will be more detailed efforts to answer the problem. All Salvian's efforts are now bent on answering the question: Why, if everything in the world is controlled by the care, governance, and judgment of God, is the external life of the Barbarians better than that of the Christians? Why is the lot of good men more difficult than that of the bad? And why does the whole world come under authorities, for the most part, unjust?¹⁵ God's Providence, of course,

¹² SALVIANI, *De Gubernatione Dei*, I, 1, pp. 3-4.

¹³ *Ibid.*, I, 6-10, pp. 13-22.

¹⁴ *Ibid.*, II, 1, p. 30.

¹⁵ *Ibid.*, III, 1, pp. 41-42.

is a mystery, and Salvian answers quite simply that he is only a man and therefore cannot know the answers to these problems. On the other hand, he adds, God has willed that certain things be known and preached by His followers and these things are known through the Scriptures, "which are, as it were, from the recess of [God's] mind and spirit because, in a way, the very words of Holy Scripture are the mind of God".¹⁶

Salvian does not offer his explanation to the pagans, he says, not because he lacks proof but because there is little hope that they would profit from his words. The Christians, then, of the dying Roman world are to be the recipients of his message. He first presents a brief sketch of the Christian life as Scripture envisions it. But he does not find this life being lived by the Christians of his own day. The Church herself, he feels, must be an exasperation to God, and the whole assembly of Christians is nothing more than the very backwash of vice.¹⁷ Here Salvian sounds the note of challenge which will be the sounding-board for the rest of his work. He intends to show that the present calamities of the Christians are the result of their un-Christian lives. And while one bears in mind that Salvian's proof depends on a thorough demonstration that Christians are not living as Christians should live, he must also bear in mind the Scriptural ideal with which Salvian contrasts the Christians he is condemning. The Church, says our author, is reduced to so low a moral level that the general norm of holiness is merely to be less corrupt than others. He warns his countrymen not to flatter themselves with the name of Christian, since their lives are totally out of harmony with the name, and the name alone, certainly, will not save them.

This last point Salvian develops at length in the fourth book. The name of Christian, he says, without the faith which prompts good works is utterly fruitless. The 5th century Christians had the name but not the works. As a rather scathing denunciation of the nobles and wealthy of the decadent Gallo-Roman society was to follow, Salvian thought it wise to preface his condemnation by remarking that in

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*, III, 9, p. 57: "...ipsa ecclesia, quæ in omnibus esse debet placatrix dei, quid est aliud quam exacerbatrix dei? aut præter paucissimos quosdam, qui mala fugiunt, quid est aliud pæne omnis cætus Christianorum quam sentina vitiorum?"

making these accusations he had no particular individual in mind, but only the general social situation. "But let each man's conscience tell him if I speak of him", he adds.¹⁸ The condition of the poor in this decadent society, when not only jobs and trades but even social status was frozen, was most unenviable. Salvian points an accusing finger at the nobles and wealthy, saying that they are the ones who make the poor man's life such a wretched one. The weak and the poor were losing all they had to the rich, even their own persons. And political position had become a sort of plunder by which whole areas suffered at the hands of one or of a few men. Not only are these nobles avaricious, he continues, but they are also murderers and lustful. They kill their slaves and think nothing of it. They commit every lustful act with anyone they desire, so much so, in fact, that regular concubinage would be, in comparison, very chastity itself. The poor are dying from the multiplication of unjust burdens which they are made to bear, chained with the shackles of taxes which they are made to pay instead of the rich. The Roman state, sighs Salvian, is in its death agony, it is drawing its last breath.¹⁹ And if a noble should try to live a Christian life and live according to the principles which he professes, he is scorned by the others. If such a person should take the habit of religion, he immediately becomes a social outcast and ceases to be honored at all.

The last half of the fourth book initiates Salvian's famous contrast of the morals of the Romans with those of the Barbarians.²⁰ He makes the contrast as a means of forestalling a possible objection to the statements he has already made. Someone might say, remarks our author, that although the Christians are sinners and live evil lives, still it cannot be denied that they are better than the Barbarians. And consequently, it becomes clear that God does not watch over human affairs, because, although the Christians are better than the Barbarians, they are now subject to these inferior people. We will now see, says

¹⁸ *Ibid.*, IV, 3, p. 69.

¹⁹ *Ibid.*, IV, 6, pp. 73-74: "Nam illud latrocinium ac scelus quis digne eloqui possit, quod, cum Romana respublica vel jam mortua vel certe extremum spiritum agens in ea parte, qua adhuc vivere videtur, tributorum vinculis quasi prædonum manibus strangulata moriatur, inveniuntur tamen plurimi divitum, quorum tributa pauperes ferunt, hoc est, inveniuntur plurimi divitum, quorum tributa pauperes necant."

²⁰ *Ibid.*, IV, 12-19, pp. 84-100.

Salvian, whether the Christians are better than the Barbarians. Briefly, his argument runs as follows. Those who are said to be Christians sin more gravely than the Barbarians if they commit sins like the impurities of the Barbarians, because Christians live under the name of such a great profession. Christians are placed in the midst of religion with all its helps and graces, and yet they continue to sin. Christians are better than the Barbarians by reason of their profession but worse by reason of their lives.²¹ The Barbarians are unjust, avaricious, unfaithful, impure, and so are the Christians. But the reason that the Barbarians, who commit the same sins that the Christians commit, are not weak and conquered as are the Christians, is that the sins of the Barbarians, although equal to those of the Christians, are the sins of pagans and heretics and not of those who profess to live high moral and religious lives. Here we are at the very crux and meaning of Salvian's comparison of Christians with Barbarians. Too many modern commentators on Salvian have either failed to read this section of the *De Gubernatione Dei* or have failed to appreciate its significance. To refer to the author as a fanatic, a traitor, or any of the other names given him by some modern writers, is to misread the man and his purpose. Salvian was not writing a history of the Barbarians, nor was he blind to the genuine barbarity and immorality of Rome's invaders. His whole purpose was to refute those who denied God's Providence by showing his fellow Christians how their own un-Christian lives had provoked God to allow the present calamities. In order to show how really un-Christian these lives were he compared them with those of the pagans and Arian Teutons. Salvian never denied that the Barbarians were sinners too, but he tried to show — and this is the chief point of his whole Christian-Barbarian contrast — that the Christians are the greater offenders since they make the greater profession. That was good theology in the 5th century and it is good theology today. The life of all the Barbarian nations is very corruption itself, Salvian admits. They do

²¹ *Ibid.*, IV, 12, p. 86: "Nihil est philosopho turpius vitia obscena sectanti, quia præter eam deformitatem, quam vitia in se habent, sapientiæ nomine plus notatur. Et nos igitur in omni humano genere philosophiam Christianam professi sumus, ac per hoc deteriores nos cunctis gentibus credi atque haberi necesse est, quia sub tam magnæ professionis nomine vivimus et positi in religione peccamus."

nothing, however, in contempt of heaven-given commandments, since one who is ignorant of the Law cannot offend against it. But the Christians know God's commands and they profess this knowledge, and yet they trample His mandates underfoot.

Book five continues the indictment against the un-Christian lives of the 5th century Christians, and the first problem answered is that which states that if one is more guilty who sins with knowledge of the Law than one who has not this knowledge, then knowledge is a hindrance to those who know the truth. Salvian's response is to point out that the real impediment is not truth but vice, not the law but un-Christian behavior.²² The second objection raised says that the Arian Vandals and others instructed in that heresy are just as guilty as the orthodox Christians and therefore know the truth. To this Salvian says, first of all, that the Arian Scriptures are corrupt and that the Arians' knowledge of Scripture is mostly from tradition, handed down from one heretic to another. Therefore they are in error, but they err with a good heart, not in the hatred but in the love of God, believing that they love and honor Him. Moreover, he adds, the Barbarians learned their heresy from the Romans in the first place.²³

From this point Salvian goes on to make a comparison between the Barbarian society and Roman society in certain particulars. Each barbarian nation, he says, belongs to one tribe under one king, and within that tribe there is great love of the members one for another. Almost all the Romans, on the other hand, persecute each other. Within Roman domains, the freezing of the social classes has made the majority the victims of the few. So terrible is this oppression that poor Romans flee to the Barbarians or *Bagaudae*,²⁴ preferring rather to live among them than to live as a slave in Roman society. Rome now fears the *Bagaudae* and yet she forced them to become what they

²² *Ibid.*, V, 1, p. 101: "Quibus hoc respondendum est, non veritatem his obesse sed vitia, nec legem nocere sed mores."

²³ *Ibid.*, V, 3, pp. 105-106.

²⁴ Dom DU CANGE, *Glossarium Mediæ et Infimæ Latinitatis*, I, Paris, 1937, p. 520: "*Bagaudæ*, Factiosarum et rebellium hominum cohors, qui solitudines et castra inhabitabant, loci situ munita, atque inde in obvios latrociniis et cædibus grassabuntur. Horum nomen primum in Gallia auditum Diocletiano et Maximiano imperantibus, ut auctor est Paulus Orosius lib. 7 cap. 25 et Eutropius lib. 9. ... Horum etiam, ut latronum sæpe meminit Salvianus, qui sub Honoro et Theodosio vixit. Sic ille lib. 5 de Ver. jud. et provident. ..."

are, accuses Salvian, by overtaxing the poor and then taking everything they had away from them, including their Roman name. The poor are being crushed by taxes, he laments; they have to pay for the rich. And the rich continue to levy new taxes which the poor have to pay. These poor people have to give more in taxes than they have. With scorn our author points out that this sort of oppression was not found among the Franks, Huns, Vandals, or Goths. Indeed, the Roman poor prefer living under Gothic rule than the oppressive Roman government, and all would flee to the Barbarians if it did not mean breaking family ties and leaving the little family cottage and such. So, not being able to flee, they give themselves to the upper class for protection. And these rich men exploit them as slaves. No wonder the Barbarians are permitted to capture the Romans, Salvian says, when the Romans make captive their own brothers.²⁵

One final section of book five hurls an accusation at the clergy of the period. The clergy, too, are guilty of wrong doing, Salvian says. They have cast off their old garments, but not their old ways of life. As a matter of fact, they seem not so much to have repented that they formerly lived worldly lives as that they have promised to live good lives in the future. They seek new honors and power. They abstain from lawful sexual intercourse in marriage, but they do not abstain from plundering. Salvian pithily remarks that God has forbidden sin, not marriage.²⁶ With these general remarks on the Christian society of his day, both lay and clerical, the priest of Marseilles concludes by saying that all this depravity is not found among the Barbarian Goths. Therefore, the Romans must change their ways, denying themselves, or they will be denied by Christ in the end.²⁷

Salvian begins book six by remarking that since the crime of even one man injures the common good, his censures are justified even if they only apply to one person. However, he never doubts the general application of all he says. He begins on a very pessimistic note by exclaiming that there seems to be no hope of bettering the situation, since men strive in their un-Christian conduct with an evil

²⁵ SALVIANI, *De Gub. Dei*, V, 8-9, pp. 116-117.

²⁶ *Ibid.*, p. 119: "...peccata interdixit deus non Matrimonia."

²⁷ *Ibid.*, V, 11, p. 122.

zeal. Look at the games, he says, where human beings are thrown to the beasts, and look at the Roman consuls who still perform pagan sacrifices and seek the auguries of the flying birds. As for the activities of the circuses and theatres, they are so obscene that Salvian feels one cannot possibly attend them without himself being tainted. How can the Romans claim to be neglected by the Lord, he asks, when they neglect Him for impure spectacles! Is this the way they repay Christ for His Redemption, by following the footsteps of the Savior in circuses and theatres! How can a Christian, who has renounced the devil's works and professes belief in God, attend the games which are the works of the devil himself.²⁸ One does not find the Barbarians at games, Salvian asserts; but the Christians, on the other hand, prefer games to Christian worship, and if, while in church, they hear the shouts and sounds of the games, they promptly go out from the sacred service and proceed to the spectacle.²⁹

The immorality of the games and their devitalizing effects continue to occupy Salvian through the remainder of the sixth book. He says that the only reason that the games and the circuses are no longer held in some Roman cities is that the Barbarians have either conquered those cities or else the Roman treasury is empty, but not that the evil desire for such amusements is gone. Prosperity made Rome sinful, but adversity has not made her repentant. Several examples follow to prove his point. The Barbarians, he writes, were at the walls of Carthage, while the Christian population within was going mad at the circuses and revelling at the theatre. The noise of battle and the moans of those dying outside mingled with the shouts from the games and the revelry within.³⁰ Too, the cities of Gaul, an example of which is Trier, are perishing at the hands of the Barbarians, but they were lost morally, Salvian asserts, long before they fell physically. They are full of drunkenness and impurity. The city officials at Trier did not even rise from their drunken feasting when the enemy entered the

²⁸ *Ibid.*, VI, 5-6, pp. 131-134: "Christo ergo (O amentia monstruosa!) Christo circenses offerimus et mimos, Christo pro beneficiis suis theatrorum obscena reddimus, Christo ludicrorum turpissimorum hostias immolamus. . . . Diabolus autem in spectaculis est et pompis suis, ac per hoc, cum redimus ad spectacula diaboli, relinquimus fidem Christi."

²⁹ *Ibid.*, VI, 7, p. 135.

³⁰ *Ibid.*, VI, 12, p. 144.

city. Although Trier was destroyed three times by the Barbarians, although the city was in flames and dead bodies filled the streets, the nobles demanded from the Emperor circuses as a means of offering relief for the stricken city. O Trier! cries Salvian, you are mad! You deserve a fourth destruction since you have not learned from the previous three! ³¹ All these troubles, then, have come, not by the lack of God's Providence nor through His neglect, but in justice and judgment, in a uniform dispensation and a worthy retribution. When God grants the Romans peace and prosperity, do they thank Him? No, they run off to the games!

The seventh book contains Salvian's worst accusations against the Christians of the Empire, and against the Christians of North Africa especially. God has taken from the Roman Empire, he says, the best portion of its territory and justly given it to the Barbarians. Aquitaine was the most beautiful and fertile part of Gaul, but its inhabitants provoked God by their extreme vices and evil ways. Some few, he admits, were good, but the vast majority were rotten. Although in Aquitaine mothers held the place of honor and power of the household, their rule was really ineffective, says Salvian, since their marriage rights were not held inviolate by their husbands. All of the household serving girls were at the mercy of the husband's lusts. It was no wonder, then, Salvian thinks, that the Aquitainians were delivered by God to the Barbarians. And yet, they do not leave aside their impurities, even as they live under Barbarian rule. While among the Goths fornication was a crime, among the Romans it seemed to be a distinction. It is, then, no wonder that Aquitaine fell to the Goths, since they cleansed by chastity those lands that the Romans polluted by fornication. ³²

The Spaniards, Salvian continues, are even more impure than the Romans; the Vandals, on the other hand, are the most chaste of the Barbarians. So, concludes our author, God subjugated the Spaniards to the Vandals because of their impurities. ³³ When God grants the Christians of the Empire prosperity beyond their hope or merit, he says, they ascribe it to fate, chance, good planning, leadership, or some

³¹ *Ibid.*, VI, 15, pp. 149-150.

³² *Ibid.*, VII, 4-6, pp. 160-163.

³³ *Ibid.*, VII, 7, p. 164.

similar thing. Not so the Goths and Vandals; they call their prosperity the gift of God.³⁴ The Vandals, though heretics, pray to God before battle; the Romans of the 5th century would not think of such a thing. Like the Jews of old, the Romans presume on their Christian name, as the Jews presumed on the Law, to save them.³⁵ And even the example of one area of the Empire being destroyed and handed over to the Barbarians does not bring the other parts to their senses.

Roman Africa, the last section treated in book seven, receives by far the most severe condemnation at Salvian's hands. The Vandals, he says, were drawn from Spain into Africa to punish that Province since all kinds of depravities and impurities flourished there. Almost all Africans are evil, he maintains; they are simply vice-ridden. Vice has literally created a new nature in the Africans.³⁶ Africa abounds in every filth and vice. Just as all dirt flows into the bilge in the bowels of a ship, so do all vices flow into the African way of life. Every nation has some good points and some vices; the Africans have only vices. All Africans burn with obscene lust. It is as rare for an African not to be an African as for an African to be chaste. And Carthage, Salvian says, is the very city of sin *par excellence*. "You would think", he writes, "that that city was one bilgewater of lust and fornication, like the mud collected from all the streets and sewers."³⁷ Scarcely one chaste man can be found in Carthage, even among the church-goers. They not only practice adultery and fornication, but also homosexuality.³⁸ They even surpass the ancient Romans in this. Since Carthage did not disapprove of these unnatural vices, Salvian condemns the whole population as being guilty of such crimes. "Since nothing should be more shameful to men than if they seem to have something feminine about them, in Carthage nothing seemed worse to

³⁴ *Ibid.*, VII, 9, pp. 166-167.

³⁵ *Ibid.*, VII, 11, pp. 169-170.

³⁶ *Ibid.*, VII, 15-16, pp. 175-178.

³⁷ *Ibid.*, VII, 17, p. 179.

³⁸ *Ibid.*, p. 180: "Plus multo dicam. Utinam hæc essent sola, quæ diximus, et contenta illic virorum impuritas fuisset solis sordidarum mulierum fornicationibus inquinari. Illud gravius et scelestius, quod illa, de quibus beatus apostolus Paulus cum summa animi lamentatione conqueritur, in Afris pæne omnia fuerunt: scilicet quia masculi relicto naturali usu feminæ exarserunt in desideriis suis in invicem, masculi in masculos turpitudinem exercentes et mercedem quam oportuit erroris sui in semetipsos recipientes."

certain men than to have something masculine about them.”³⁹ To those who insist that not many Carthaginians acted in this manner, he replies that “just as one prostitute makes many fornicators, in the same way the abominable mixture of a few effeminate men infects almost the greatest portion of the population”.⁴⁰ And since the authorities allowed these practices to continue, the whole city was guilty in Salvian’s eyes.

After sketching this bleak picture of the morals of Roman Africa, Salvian draws his contrast with the conquering Barbarians. When the Vandals conquered Africa they did not imitate the homosexuality and incest of the Romans, he says. The Vandals stayed away from brothels and prostitutes, and they got rid of all these impurities in the areas they conquered. They did away with this by compelling all prostitutes to marry. And to prevent adultery and fornication they employed “the sword of the law”.⁴¹ The only impure people living among the Goths and Vandals, according to Salvian, were the Romans. However, the Barbarians’ eagerness for chastity and the severity of their discipline has not only made their own people chaste, it has even made the Romans chaste.

The final book of the *De Gubernatione Dei* seems to be unfinished, and, at any rate, it adds but little to what has gone before. Only two points of note are made in the eighth book. Salvian accuses the African Christians, especially the nobles, of still adoring the goddess Celestis. And he inveighs against the Africans, especially the Carthaginians, for their shameful treatment of various monks who had appeared among them. God Himself was mocked in His servants, Salvian says, when His monks were treated in this manner. Finally, he comments that if the dignity of God and the character of the Africans were juxtaposed, the evil the Africans have rendered to God is very great, and what they have suffered is far less than what they deserve for their deeds.⁴²

In making a critique of Salvian’s *De Gubernatione Dei* the work must be approached objectively, and Salvian must be allowed to explain

³⁹ *Ibid.*, VII, 18, p. 181.

⁴⁰ *Ibid.*, VII, 19, p. 182.

⁴¹ *Ibid.*, VII, 22, pp. 187-188.

⁴² *Ibid.*, VIII, 5, pp. 199-200.

himself and his intentions. Only when the man and his objectives have been understood, can one legitimately pass judgment on Salvian's efforts to achieve those aims. That the final century of Rome's rule was a period of great moral decay is a point which needs no proof here. The chief problem in evaluating Salvian is to determine whether he exaggerated that moral decline and whether his evaluation of the Barbarians was objective. In answering that question several points must be kept in mind. First of all, Salvian's *De Gubernatione Dei* does not profess to be a history of the times. And for this reason it cannot be compared, for instance, with the works of Gregory of Tours or of Victor of Vita when they speak of the falling empire and the conquering Barbarians. The *De Gubernatione Dei* is, by design of its author, a moral exhortation to Christians, showing them that they cannot expect God to come to their aid in those politically trying times unless they themselves make an effort to live according to their Christian profession. Secondly, Salvian does not exonerate the pagans as paragons of virtue; he admits their depravity, but his point in bringing them forth at all in comparison is to indicate that a people who do not know Christ, or who know Him incorrectly, are less culpable in their sinning than a nation which professes the Christian Gospel but continues to live by lax moral standards. And finally, in forming an estimate of the *De Gubernatione Dei*, one must remember that Salvian does not contrast the Romans and the Barbarians on every point, but really only on two general ones, sexual morality and economic injustice. These were the chief sins crying to heaven for vengeance in 5th century Roman society, and, in order to shame the haughty Romans, Salvian pointed out to them that even their crude Barbarian foes knew better how to conduct themselves in these two respects than the Romans, and therefore God had allowed them to overwhelm the Romans.

One of the earliest comments on Salvian and his work which we possess comes from the pen of a 5th century contemporary of our author, Gennadius of Marseilles. According to Gennadius, Salvian was a learned man who wrote many scholarly works.⁴³ He is also referred

⁴³ GENNADI MASSILIENSIS, *op. cit.*, col. 1099: "Salvianus, Massiliensis Ecclesiae presbyter, humana et divina litteratura instructus, et, ut absque invidia loquar, episcoporum magister, scripsit scholastico et aperto sermone multa."

to as a "teacher of bishops",⁴⁴ and, as has already been pointed out, Hilary of Arles, another contemporary, called him a dear friend of St. Honoratus. From these contemporary remarks it is impossible to draw any conclusion but that Salvian was an intelligent and respected priest of his day and that his works were not considered, by thinking contemporaries at least, to be morbidly pessimistic nor unfounded exaggerations.

Most authors of the 19th and those of the early 20th centuries are ready to admit the general truth of the devastating picture Salvian paints of the decaying Roman world.⁴⁵ They acknowledge his rhetorical presentation and exhortative purpose, but do not, therefore, deny the validity of the *De Gubernatione Dei* as a commentary on the times, though one that must be taken with the above-mentioned qualifications. Writing in 1930, Miss Eleanor Duckett admitted that contemporary documents, especially the edicts of the Theodosian Code, proved the truth of "Salvian's indictment against the oppression of the poor by the rich and highly placed, against the iniquitous burden of taxation and the corruption of the Roman system of finance".⁴⁶ But she also felt that the writings of Ausonius, Symmachus, and Sidonius failed to confirm Salvian's utterly black description of the moral life of the day. Miss Duckett accepted the judgment of Sir Samuel Dill, that Salvian was essentially a preacher, an enthusiastic idealist trying to raise the eyes of an earth-bound society to the realization of the life to come, and therefore he could not be a dispassionate observer.⁴⁷ Pierre de Labriolle in his monumental *History and Literature of Christianity from Tertullian to Boethius* felt that Salvian was in some sense a traitor in that he was already "half resigned to the fall of Rome".⁴⁸ Salvian contributed, according to that author, "to incline men's minds

⁴⁴ Cf. *Gallia Christiana*, Paul PIOLIN ed., Paris, 1870, col. 633. The authors of *Gallia Christiana* on the basis of the remark about Salvian made by Gennadius and on the basis of their knowledge of the bishops of the times refute some older ecclesiastical writers who thought Salvian was a bishop of Marseilles because of the words of Gennadius: *et ut absque invidia loquar episcoporum magister*.

⁴⁵ Cf. Louis MÉRY, *Histoire de Provence*, II, Marseilles, 1852, pp. 219-220; Augustin FABRE, *Histoire de Marseille*, I, Paris, 1829, p. 171; Thomas HODGKIN, *Italy and Her Invaders*, I, Oxford, 1892.

⁴⁶ DUCKETT, *op. cit.*, p. 181.

⁴⁷ DILL, *op. cit.*, p. 142.

⁴⁸ DE LABRIOLLE, *op. cit.*, p. 442.

to accept the new state of things which was in process of formation amid so many tribulations and trials".⁴⁹

Pierre Courcelle wrote in 1948 perhaps the most critical evaluation of Salvian and the *De Gubernatione Dei* to date.⁵⁰ Courcelle accuses Salvian of being both anti-Hellenistic and anti-Roman. The first point Courcelle makes solely on the basis of a few incidental remarks in the preface to *De Gubernatione Dei*, and the second is based on Salvian's contrast of Romans with Barbarians. On this latter point Courcelle concludes that the *De Gubernatione Dei* was written as propaganda favoring the destruction of Rome's empire and culture. Sidonius manifests in all his works a permanent attachment to Greco-Roman civilization, he says; and, unlike Salvian, the Bishop of Clermont did not believe in the "wisdom" of the Barbarians.⁵¹ Citing Victor of Vita, Courcelle says that this eye-witness of the Vandal invasion of Africa does not agree with Salvian in praising these Barbarians.⁵² Courcelle concludes by accusing Salvian of applauding Rome's nearing destruction.⁵³

The position taken by Courcelle in evaluating Salvian seems to be at least somewhat unobjective. His point about Salvian's anti-Hellenism is never proved. On the other hand, Gennadius speaks of Salvian as being learned in both sacred and profane letters, and Salvian's Latin style has always been praised even by the most exacting critics, Bossuet among them.⁵⁴ As for Courcelle's assertion that Salvian's background was Teutonic and therefore his anti-Roman spirit was to be expected, the remark is purely gratuitous and utterly unfounded. In attempting to criticize Courcelle's remarks about Salvian's belief in the "wisdom" of the Barbarians, one encounters a real misrepresentation of the text. If Salvian's comments on the qualities of the Barbarians are taken in context, one sees that Salvian

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Pierre COURCELLE, *Histoire littéraire des Grandes Invasions germaniques*, Paris, 1948.

⁵¹ *Ibid.*, p. 145.

⁵² *Ibid.*, p. 160.

⁵³ *Ibid.*, pp. 208-209: "Devant les nouveaux succès des Barbares, certains ascètes, comme Salvien, applaudissent à la chute prochaine de l'Empire: les Romains, pensent-ils, furent infidèles à leur vocation chrétienne; ils méritent la servitude."

⁵⁴ FABRE, *op. cit.*, p. 173: "Il [Salvian] a une place distinguée parmi les plus éloquents Pères latins, et Bossuet ne parle de lui qu'avec éloge."

does not deny the vices of the Barbarians, but only that he finds them less guilty than the Christian Romans who made the profession of a life according to the Gospels. Salvian simply points out that in some respects the Barbarians have more natural virtue than the Christians have of supernatural virtue. As for Victor of Vita, he and Salvian were not speaking of the same thing. Victor professed to write a history of the Vandal persecution of Christian Africa,⁵⁵ and naturally the atrocities of the Barbarians would figure prominently in such a work. Salvian, though, was writing a work to show how the lives of the Christians were tempting God. Hence he stressed the sexual immorality of the Africans. He had at hand the perfect contrast in the Vandals since, in general, their sexual habits were commendable. As for the cruelty or savageness or avarice of the Vandals, Salvian has nothing to say since that is beside his point. Consequently, his path and that of Victor of Vita never cross. Again, Courcelle's belief that Salvian applauded the nearing collapse of the Empire is false. The whole point of the *De Gubernatione Dei* is to try to bring the Christians back to their moral senses. It is an accusation for the sake of reform, not an accusation of self-righteous glee. Salvian's cry, "O Trier! thou art mad!" recalls Christ's weeping over Jerusalem, or, as one author put it, the lamentations of Jeremiah.⁵⁶ One would hardly accuse either Jeremiah or Christ of gleefully applauding Jerusalem's approaching destruction. Courcelle's own sad experiences with the invading Nazi armies and French collaborationism in the nineteen hundred and forties has, perhaps, tended to color too heavily his appraisal of another Frenchman who lived exactly fifteen hundred years ago and who likewise experienced an invasion from the other side of the Rhine.

In the Bampton Lectures of 1952 Professor R. L. P. Milburn briefly treated Salvian, along with Augustine and Orosius, as one who made a full and frank attempt to persuade the thoughtful among his contemporaries "that God's ways are just".⁵⁷ He sees Salvian's task as that

⁵⁵ VICTORIS Episcopi Vitensis, *op. cit.*, [Prologus], p. 2.

⁵⁶ FABRE, *op. cit.*, p. 174: "Nouveau Jérémie, il versa des larmes amères sur les égarements de son siècle, ..."

⁵⁷ R. L. P. MILBURN, *Early Christian Interpretations of History*, New York, 1954, p. 92.

of a defender of the thesis which proclaims the wickedness of the Roman Empire to be such as to demand God's anger if He is to be true to His nature. And such is Salvian's zeal, continues Milburn, that "he is impelled to stress the iniquity of his contemporaries to the point of exaggeration in order to match it to the patently greivous and widespread misfortunes of the day".⁵⁸ Milburn sees in Salvian's contrast of the Romans with the Barbarians a parallel with the contrast that Tacitus had made in extolling the freedom and honesty of the Teutonic tribes as opposed to the tyranny and corruption of Domitian's reign, or, in another age, that Rousseau made when he praised the virtuous "noble savage" as contrasted with the decadent sophistication of the court of Louis XV.

Considering Salvian, then, in the light of his own milieu, in the light of his own professed purpose in writing the *De Gubernatione Dei*, and in terms of what he actually wrote, one cannot but agree with Nora Chadwick that the message is that of a 5th century theologian and moralist to the Christian world, the message of a man trying to make his contemporaries realize that their sins and nothing more were the cause of the terrible calamities befalling them.⁵⁹ That he exaggerated certain matters for the sake of making his point cannot be denied. But such rhetorical declamation was accepted practice in that day. On the other hand, neither can it be denied that the general criticisms which Salvian makes were justified. And that he expressed such criticisms and for so noble a purpose shall forever be to his credit. In our own troubled world, when the atheistic barbarism of Communism pours over the boundaries of civilization in both east and west, and when a neo-paganism scoffingly points out the historical inadequacies of Christianity to meet our modern crises, Salvian's message of fifteen hundred years ago deserves again, perhaps, our careful reading and reflection.

Lawrence F. BARMANN, S.J.,
Le Moyne College, Syracuse, N.Y.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 94.

⁵⁹ CHADWICK, *op. cit.*, pp. 165-166.

Chronique universitaire

LE T.R.P. RECTEUR.

A l'occasion de la collation des grades, en octobre, le T.R.P. Henri Lëgaré, o.m.i., recteur, a insisté auprès des nouveaux diplômés sur « la vertu de non-conformité ».

Agir comme les autres, ressentir ce que ressentent les autres, penser comme tout le monde, c'est là les caractères distinctifs des sociétés primitives. Il semble que notre société soit en voie de retourner à ce conformisme total.

[...] Plusieurs s'émeuvent aujourd'hui du conformisme dans lequel verse le peuple. L'étendue du mal qui afflige notre temps devient apparente si notre attention se porte sur l'élite de notre population. Qu'il s'agisse du domaine politique, de l'économique ou du purement social, on cherche vainement les vrais chefs, qui se distinguent de la masse pour l'éclairer et la diriger.

Le T.R.P. recommande alors la vertu de non-conformité :

Il s'agit là d'une vertu délicate qui n'échappe pas à la règle énoncée par Aristote, à savoir que la vertu doit se tenir dans le juste milieu. La vertu de non-conformité se tient dans le juste milieu entre les aspirations légitimes de la personne et les exigences du bien commun.

Aussi je vous invite, chers diplômés, à vous interroger sans cesse sur vos convictions et vos motifs d'agir. A la lumière des principes qui vous ont été inculqués durant vos études, examinez avec soin les propositions et les actes de vos dirigeants, les prétentions des groupes trop exclusivement soucieux de leurs intérêts, les campagnes idéalistes des socialisants à outrance. Ne soyez ni charriés par les courants de l'opinion, ni obstinément rebelles aux exigences raisonnables de la vie communautaire.

Au cours de l'automne, plus de cinq cents courtiers d'Ottawa et de nombreuses municipalités de l'est de la province d'Ontario se sont réunis à l'Université pour participer au congrès régional annuel de l'Association des courtiers en assurance-vie du Canada.

A cette occasion, le T.R.P. Recteur a remis le diplôme d'assureur-vie agréé à huit courtiers qui venaient de terminer avec succès le cours offert par les départements d'extension des universités Laval et de Toronto en collaboration avec l'Association.

COLLATION DES GRADES.

Lors de la collation d'automne des grades, 449 étudiants ont reçu des diplômes. A cette occasion, l'Université a remis un doctorat

honorifique en éducation à M^{sr} Irénée Lussier, recteur de l'Université de Montréal, des doctorats en droit aux honorables John P. Robarts, premier ministre d'Ontario, et Louis-J. Robichaud, premier ministre du Nouveau-Brunswick, et un doctorat en sciences à M. A. H. Zimmerman, président du Conseil des Recherches pour la Défense.

Les récipiendaires ont été présentés respectivement par le R.P. Raymond Shevenell, o.m.i., directeur de l'École de Psychologie et d'Éducation, M^e Thomas G. Feeney, doyen de la Section de Droit coutumier à la Faculté de Droit, M^e Pierre Azard, doyen de la Section de Droit civil à la même faculté, et M. Louis-Paul Dugal, doyen de la Faculté des Sciences pures et appliquées.

M^{sr} Irénée Lussier a ensuite prononcé le discours au nom des nouveaux docteurs *honoris causa*.

FACULTÉS ECCLÉSIASTIQUES.

Les facultés ecclésiastiques ont été grandement honorées par l'invitation faite par sa sainteté Jean XXIII au R.P. Marcel Bélanger, o.m.i., vice-recteur et professeur à la Faculté de Théologie, d'assister au Second Concile du Vatican en qualité d'expert. Le R.P. avait déjà fait partie de la Commission de Théologie préparatoire au concile.

Parmi les experts du concile, on remarque aussi deux anciens professeurs des facultés ecclésiastiques, les RR.PP. Joseph Rousseau, o.m.i., de la Faculté de Droit canonique, et André Seumois, de l'Institut de Missiologie de la Faculté de Théologie.

Le T.R.P. Léo Deschâtelets, o.m.i., supérieur général, ancien professeur à la Faculté de Théologie, assiste également au concile en qualité de Père et de membre de la Commission des Missions.

Son Excellence M^{sr} Valérien Bélanger, auxiliaire de Montréal, ancien professeur à la Faculté de Droit canonique, a été élu à l'une des commissions du concile.

A l'occasion du concile, le R.P. Pierre Hurtubise, o.m.i., professeur d'histoire ecclésiastique à la Faculté de Théologie, a été chargé par le journal *Le Droit* d'une chronique hebdomadaire : *A l'heure du Concile*.

La *Lectio brevis* a été donnée par le R.P. Gregory Baum, o.s.a. Le conférencier a parlé du Second Concile du Vatican.

La cinquième session annuelle d'études liturgiques, organisée par la Commission sacerdotale de Pastorale liturgique, s'est tenue au Centre

Sedes Sapientiae les 24 et 25 octobre dernier. Le R.P. Eugène Marcotte, o.m.i., de la Faculté de Théologie, a donné une conférence sur *La théologie du sacrement de pénitence*, et le R.P. Gaston Morissette, o.m.i., de l'Institut de Pastorale, a parlé de la *Situation faite au sacrement de pénitence dans notre milieu*.

A la suite de la session d'études, le R.P. Germain Hudon, o.m.i., a été nommé à la commission.

Plusieurs professeurs de la Faculté de Philosophie ont assisté, à Montréal, à la réunion de l'A.C.F.A.S. Les RR.PP. Léonard Ducharme, o.m.i., et Benoît Garceau y ont lu des communications.

La Faculté de Théologie a organisé un cours spécial de spiritualité franciscaine, donné par un groupe de spécialistes capucins, à l'intention des étudiants de la faculté et des religieux et laïques désireux d'approfondir leur connaissance du mouvement spirituel inauguré par saint François.

La même faculté a aussi offert la première année d'une série de cours, échelonnés sur quatre ans, et portant sur toute la théologie à l'intention des laïques. Les auditeurs se sont présentés très nombreux.

Dans le rapport préparé sur les bibliothèques des universités canadiennes par M. Edwin E. Williams, à l'intention de la Conférence nationale des Universités et Collèges canadiens, il est dit que la bibliothèque des facultés ecclésiastiques possède des collections importantes sur l'histoire de la philosophie et la religion et l'histoire médiévale.

SÉMINAIRE UNIVERSITAIRE.

Les RR.PP. Rosaire Bellemare, o.m.i., et Jacques Gervais, o.m.i., ont assisté à la journée théologique du grand séminaire de Montréal.

Le Séminaire universitaire compte, cette année encore, plus de cent cinquante étudiants provenant des diocèses suivants : Albany, N.Y., Alexandria, Amos, Antigonish, Burlington, Vermont, Camaguey, Cuba, Ciudad, Venezuela, Concordia, Argentine, Harbour Grace, Hearst, Manchester, N.H., Montréal, Norwich, Conn., Nelson, Ottawa, Portland, Maine, Providence, R.I., Regina, Saint-Boniface, Saint-John's, Terre-Neuve, San-José, Pérou, Saskatoon, Timmins, Tucson, Ariz., Valleyfield et Worcester, ce qui représente dix-sept diocèses canadiens, huit américains et quatre de l'Amérique du Sud.

FACULTÉ DES ARTS.

La Faculté des Arts compte plusieurs nouveaux professeurs, ce sont MM. M. Thomas Weepie, en latin, Paul-Émile Morin, anglais, Frederic Charles Wilson, histoire, Bernard D. Williams, histoire, Marc La Terreur, histoire, et Eugène Roberto, français.

Le professeur Milivoj Mostovac a été promu au rang de professeur agrégé, M^{lle} Cécile Cloutier et M. Claude Lafrenière, à celui de professeur adjoint.

Le R.P. Réjean Robidoux, o.m.i., a repris son enseignement du français après un séjour d'études en Sorbonne, où il a obtenu le doctorat ès lettres.

M^{lle} Michelle Fleury a été chargée de cours à l'Institut d'Éducation physique.

FACULTÉ DE DROIT.

M. Marcel Grente, président du Barreau de Paris, a porté la parole à l'occasion de la réouverture solennelle du cours de doctorat en droit civil.

M^e Pierre Azard, doyen, a annoncé que la faculté donnerait cette année des cours spécialisés en droit public et en administration publique. On y enseignera l'histoire du droit public, le droit constitutionnel, la procédure parlementaire, le droit administratif, le droit international public et l'administration publique. Des conférences sur les principales lois fédérales et provinciales de Québec compléteront le programme des cours.

Cet enseignement se donne parallèlement au cours de doctorat en droit civil.

FACULTÉ DE MÉDECINE.

Le docteur Jean-Jacques Lussier, doyen, a représenté l'Association des Collèges médicaux canadiens à la conférence internationale qui a eu lieu au Chili. Il a également participé à la troisième conférence sud-américaine sur l'enseignement de la médecine à Vina-del-Mar, près de Santiago.

Les docteurs Richard Heringer, Pierre Gaulin et David Hooper ont été promus chargés de cours senior, tandis que les professeurs K. P. Chatterjee, Gesina Janssen et Jean-Paul Rossignol ont été promus au

rang de chargés de cours. Les docteurs Samuel Mirsky, Laurent Potvin, Arthur Nancekivell, Jean-Paul Drouin et A. Bailey Powell ont été élevés au rang de professeurs agrégés. Le docteur Janis Metusals a été nommé professeur adjoint au département d'histologie et d'embryologie.

Le treizième congrès international biennal des chirurgiens, tenu à New-York, a souligné les travaux accomplis par le docteur Abraham Hurtig, professeur agrégé de gynécologie. Le docteur Hurtig a lu un rapport au congrès.

FACULTÉ DES SCIENCES PURES ET APPLIQUÉES.

Le professeur Louis-P. Dugal a été nommé doyen de la faculté en remplacement de M. Pierre Gendron, démissionnaire. M. André DesMarais, professeur titulaire du département de biologie, succède à M. Dugal à la tête de ce département.

Un symposium sur la géologie, organisé par le professeur Myron Best, a eu lieu à la Faculté des Sciences.

Plusieurs nouveaux professeurs sont entrés au service de la faculté; ce sont MM. Madhav Heble, en mathématiques, John Leonard Holmes, Donald Harry Paskovich, John Russel Phillips, en chimie, et Pal Yatendra Varshni, en physique.

Le professeur H. G. Helenstein a donné une communication sur les recherches poursuivies par le département de mathématiques, à l'American Mathematical Society, à Tallahassee, Floride. Lors d'un séminaire à l'Université Harvard, le professeur R. F. W. Bader a parlé des recherches faites à l'Université sur la densité de l'électron. Au quatrième colloque international sur la photographie nucléaire à Munich, M. Jacques Hébert a fait rapport des travaux effectués à l'Université pour améliorer le rendement d'un microscope de grande précision pouvant étudier les traces de particules de haute énergie enregistrées dans les plaques d'émulsion nucléaires. M. George Glinski a donné un mémoire au symposium international de Moscou, sur les recherches accomplies au département de génie électrique. Le professeur David Dineley a aussi participé au congrès annuel de la Geological Society of America, à Houston, Texas.

FACULTÉ DES SCIENCES SOCIALES.

Une enquête conduite par la Faculté des Sciences sociales a montré que les Canadiens français de la province de Québec étaient en grande majorité favorables à l'aide du Canada aux pays sous-développés.

M. Denis Carrier, diplômé de l'Université de Paris, a été nommé chargé de cours en économie.

A.C.F.A.S.

Lors du congrès de l'A.C.F.A.S., tenu à Montréal en octobre, des représentants des facultés et écoles suivantes lurent des communications : philosophie, éducation et psychologie, sciences pures et appliquées, arts, sciences sociales, et médecine.

DÉPARTEMENT DE L'EXTENSION.

Environ 225 cours sont donnés le soir dans les facultés et écoles des arts, des sciences sociales, des sciences pures et appliquées et de bibliothécaires.

PUBLICATIONS.

Viennent de paraître :

Émilien LAMIRANDE, o.m.i., *La communion des saints*, Paris, Arthème Fayard, 1962, 127 pages.

Gaston CARRIÈRE, o.m.i., *Planteur d'Églises. Le père Jean-Baptiste Honorat*, o.m.i., Montréal, Rayonnement, 1962, 192 pages.

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.,
Séminaire universitaire.

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem. Paris, Éditions du Cerf.

R. DE VAUX, o.p. — *Les Livres de Samuel*. 2^e éd., 1961. 19 cm., 253 p.

H. CAZELLES, p.s.s. — *Les Livres des Chroniques*. 2^e éd., 1961. 19 cm., 246 p.

F.-M. ABEL, o.p., et JEAN STARCKY. — *Les Livres des Maccabées*. 3^e éd., 1961. 19 cm., 330 p.

Chanoine E. OSTY, p.s.s. — *L'Évangile selon saint Luc*. 3^e éd., 1961. 19 cm., 175 p.

D. MOLLAT, s.j., et F.-M. BRAUN, o.p. — *L'Évangile et les Épîtres de saint Jean*. 2^e éd., 1960. 19 cm., 246 p.

R. LECONTE. — *Les Épîtres catholiques de saint Jacques, saint Jude et saint Pierre*. 2^e éd., 1961. 19 cm., 151 p.

L'édition en fascicules du texte français des livres canoniques, préparée par l'École biblique de Jérusalem, a précédé le groupement en un volume des mêmes écrits inspirés. Mais les tranches détachées n'ont pas, du fait de cette présentation, perdu leur raison d'être. Loin de les supplanter, la version intégrale induira plutôt le lecteur assidu de la Bible à recourir, pour étendre son savoir, aux brochures séparées — comme aussi, aux magnifiques vues d'ensemble offertes dans la série des *Études annexes*, et dont la connaissance importe à l'intelligence des Livres saints. Car c'est en tête des fascicules, ou des parties d'un même fascicule, qu'il trouvera, *in extenso*, les renseignements requis pour l'approfondissement de chacun des livres inspirés. De même, par ses notes historiques, explicatives, de critique littéraire ou autres, par des renvois aux lieux parallèles et à des documents extra-bibliques, et en certains cas à l'aide de tables, de cartes ou d'un index onomastique, l'apparat scientifique non condensé qui accompagne la traduction instruira le chercheur sur l'autorité du texte original ou de sa version, et en clarifiera pour lui le sens. Ajoutons qu'il ne s'agit pas ici d'une simple réimpression des fascicules contenant respectivement : les livres de Samuel, les livres des Chroniques, les livres des Maccabées, l'Évangile de saint Luc, l'Évangile et les Épîtres de saint Jean, les Épîtres catholiques de saint Jacques, de saint Jude et de saint Pierre. L'esprit d'uniformisation, qui avait présidé à la réunion en un volume des travaux exécutés par différents spécialistes, a servi de guide dans la revision de chaque introduction et des multiples références marginales. Signes, sigles et abréviations ont tous été ramenés à une plus parfaite unité. Quiconque se sera familiarisé avec la *Bible de Jérusalem* appréciera encore le soin mis à éliminer les termes variés auxquels les traducteurs d'ouvrages différents avaient parfois eu recours pour rendre des mots ou des expressions identiques dans le texte original.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

NEWMAN. — *Esquisses patristiques. Le siècle d'or.* Introduction, traduction et notes par Denys GORCE. Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1962. 18 cm., 528 p. (Textes newmaniens, 3.)

Ces pages s'adressent peut-être plus aux fervents de Newman qu'aux patrologues. Elles sont, en tout cas, indispensables pour comprendre le cheminement spirituel du grand cardinal. Ce dernier, encore enfant, avait rencontré les Pères dans l'*Histoire de l'Église* de Milner. Les extraits qu'il y avait trouvés avaient fait sur son esprit une profonde impression. Ce n'est qu'en 1827, pourtant, qu'il se mettra à la lecture méthodique des Pères dont il ne se séparera plus. En 1833 paraissait un ouvrage sur les Ariens du IV^e siècle qui étudie le milieu alexandrin et la fermentation doctrinale dont il était le théâtre. De nombreuses autres publications firent encore une large part aux écrits patristiques. Ces études devaient conduire lentement Newman au catholicisme.

Le présent volume contient la traduction de trois ouvrages. Le premier, *L'Église des Pères*, est constitué par une collection d'esquisses diverses sur saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Antoine, saint Augustin, etc. Les deux autres ont pour objet *Les dernières années de saint Chrysostome* et *Les épreuves de Théodoret*. Newman, dans ces essais, a voulu faire revivre l'Église primitive, la saisir du dedans. Il a effectivement réussi à communier, par une sorte de connaturalité, à la pensée et à l'action des personnages dont il trace le portrait. Sous cet aspect, son œuvre n'a pas vieilli, malgré une intention apologétique dont il ne fait pas mystère. Son information, puisée en bonne partie chez Lenain de Tillemont, est généralement sûre.

Le D^r Gorce, dont on connaît l'intérêt pour les Pères et pour Newman, était tout désigné pour préparer cette édition. La substantielle introduction qu'il nous donne en invitera sans doute plusieurs à consulter ses autres travaux, notamment son ouvrage sur *Newman et les Pères* (Paris-Bruges, 1940) et son rapport sur *Les Pères et le Mouvement d'Oxford*, au Congrès patristique de 1955 (*Studia Patristica*, I, *Texte und Untersuchungen*, 63, p. 621-632).

Émilien LAMIRANDE, o.m.i.

* * *

Sources de la vie spirituelle. Tome II. Paris, Éditions Saint-Paul, 1961. 20,5 cm., 950 p.

En 1951, les pères Cattin et Conus nous donnèrent un premier volume de documents pontificaux ayant trait à la vie spirituelle et parus de 1854 à 1950. Ce volume-ci contient des encycliques, lettres, allocutions et radio-messages de Pie XII, sur le même sujet et publiés de 1951 à 1958. Les compilateurs suivent le même plan que dans le premier livre, de sorte que les deux volumes forment un seul ouvrage de près de 2.200 pages. De fait, la pagination du présent volume continue celle du premier, et les index chronologique, alphabétique et analytique ainsi que la table des matières se réfèrent à l'ensemble des deux tomes.

Cette collection est extrêmement précieuse pour qui veut savoir et approfondir la pensée catholique sur le Saint-Esprit, sur le Christ, sur la Sainte Vierge, mère du Christ et de l'Église, sur l'Église, milieu de notre vie spirituelle, sur l'organisme de notre vie spirituelle, sur les états de vie et sur quelques modèles, c'est-à-dire une vingtaine de saints et de saintes. C'est véritablement une source intarissable de doctrine divine, qui nourrira notre foi et aidera la vie de la grâce en nous.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

JEAN DAUJAT. — *Le Christianisme et l'Homme contemporain*. Paris, Mame, 1962. 18 cm., 400 p. (Siècle et Catholicisme.)

M. Daujat, qui fut l'auteur d'ouvrages sur la physique couronnés par l'Académie des Sciences, a publié, depuis plus de vingt ans, sur la vie chrétienne, une quinzaine de livres remarquables, dont le plus important est *La Vie surnaturelle*, traité complet de spiritualité à l'usage des laïcs. Il continue son apostolat par la plume en faisant paraître, dans l'excellente collection « Siècle et Catholicisme », le présent volume qui montre, en une première partie, comment la plupart des déviations de nos contemporains proviennent d'une même cause profonde, qui est l'idéalisme moderne; tandis que l'ordre véritable de la vie humaine et de la création repose sur le réalisme chrétien. Cet idéalisme est « une attitude d'orgueil de l'homme qui veut tout tirer des constructions de son propre esprit, tout réduire à ses idées et tout régénérer d'après ses idées, et qui refuse de se soumettre au réel et aux conditions que le réel impose à la vie ». Les conséquences de cette grave erreur, qui date surtout de Descartes, sont toutes les ruptures entre la pensée et le réel, ainsi que les désordres modernes où l'idéologie subjective remplace la vérité objective. Puis, l'auteur ne fait pas qu'expliquer le réalisme chrétien, mais il l'applique aux domaines de la morale, de la nature sociale de l'homme, de la politique, de l'art et de l'ordre surnaturel. Il importe de signaler ce qu'il dit sur les discontinuités formelles dans l'histoire de l'univers et le jugement qu'il porte sur l'idéologie transformiste.

Dans une seconde partie intitulée *Humanisme moderne et vie chrétienne*, il envisage les grands problèmes humains et indique qu'ils ne peuvent trouver leur solution que dans une vision chrétienne de la vie. On ne peut s'empêcher d'admirer l'enchaînement de sa pensée et la logique serrée et rigoureuse de ses raisonnements. Faisant appel à la foi et à la raison, il décrit les conditions de la santé intellectuelle, morale, sociale et spirituelle de l'humanité d'aujourd'hui. Notons, en passant, des pages lumineuses sur le personnalisme, sur les carences d'un humanisme non chrétien, sur la liberté, sur l'action temporelle chrétienne et sur les péchés d'omission et de négligence d'un bon nombre de baptisés.

Ce livre, qui suppose de la réflexion et une certaine maturité chez le lecteur, sera éminemment profitable à tous les croyants et pratiquants, à tous ceux qui ne veulent pas renier leur divin Maître.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

JEAN-JACQUES BERNARD. — *Saint Paul*. Paris, Mame, 1962. 18 cm., 90 p. (Votre Nom — Votre Saint.)

Ce quatorzième volume de la collection « Votre Nom — Votre Saint » est dû à la plume fascinante d'un auteur qui est connu surtout pour ses nombreuses et admirables pièces de théâtre. Le dramaturge, qui se révèle merveilleux hagiographe, ne se contente pas de nous raconter la vie mouvementée du grand Apôtre des Gentils, il nous fait connaître aussi son caractère et les points saillants de sa prédication. Son entière fidélité au Christ, sa folie de la Croix, son ardente charité, son zèle inlassable, sa franchise et son désir de servir le Christ plutôt que de plaire aux hommes, tels sont quelques-uns des traits de saint Paul qu'il nous présente d'une manière extrêmement vivante et prenante. Tout exigü qu'il soit, ce livre de poche produira une impression profonde et, en suscitant notre admiration pour un des géants de la sainteté, nous incitera à plus de fidélité et de ferveur.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

GIORGIO LA PIRA. — *Valeur de la Personne humaine*. Paris, Mame, 1962. 18 cm., 224 p. (Siècle et Catholicisme.)

Faisant partie de l'excellente collection « Siècle et Catholicisme » et traduit de l'italien, cet ouvrage de l'ancien maire de Florence prône le « retour » à saint Thomas, en face de la présente crise de la personne. En lisant ce livre, où la métaphysique, la psychologie et l'éthique sont étroitement liées, on ne peut s'empêcher d'admirer le dynamisme et l'actualité de la philosophie thomiste, que d'aucuns, voulant être d'avant-garde, se piquent de considérer comme figée, désuète et périmée. L'auteur, qui est à la fois un méditatif et un homme d'action bien de son temps, connaît parfaitement non seulement la philosophie scolastique, mais aussi tous les courants de la pensée moderne, du XVIII^e siècle à l'existentialisme contemporain, et il expose, en quarante-deux chapitres courts mais denses, les fondements métaphysiques de la valeur de la personne humaine. Il énonce et développe les principes de l'ontologie thomiste sur la structure des êtres individuels concrets, à travers la hiérarchie des êtres et des fins jusqu'à l'organisation sociale, et il conclut au primat de la personne humaine, faite à l'image de Dieu, sur toutes les réalités du monde visible.

Ce travail, tissé pour une bonne part de citations de presque tous les ouvrages de saint Thomas, est en réalité un traité condensé de philosophie appliquée à la solution de problèmes très actuels. Pour en bien profiter, il nous semble qu'il faille déjà avoir acquis un « habitus » philosophique; autrement, il se pourrait qu'on trouvât ce livre plutôt austère et difficile. Une chose est certaine cependant; c'est que, si l'on fait l'effort de réflexion sérieuse que la lecture attentive de ce livre exige, on en sera amplement récompensé. Ce sera une clarification, une illumination et un enrichissement, que peu d'ouvrages contemporains peuvent nous donner.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

PAUL CHAUCHARD. — *Notre corps, ce mystère*. Paris, Beauchesne, 1962. 19 cm., 190 p.

Le docteur Chauchard, qui a déjà contribué à la collection populaire « Que sais-je ? » une vingtaine de livres et qui est aussi l'auteur d'un nombre égal de volumes parus ailleurs, tous de caractère scientifique et portant surtout sur la neurophysiologie, nous offre, dans le présent volume, une étude bien pensée sur le corps humain animé, c'est-à-dire informé et constitué par l'âme spirituelle, qui est responsable, en tant qu'incarnée, des structures et des pouvoirs du corps. On n'était pas accoutumé à voir le prolifique auteur se soucier de thomisme; mais, ici, il s'applique à montrer que la conception scientifique du corps s'accorde remarquablement au réalisme spiritualiste de la philosophie thomiste. Cette perspective nouvelle chez lui est probablement due à la coopération de l'abbé Grenet, qui non seulement a ajouté nombre de notes au texte, mais qui a aussi assisté l'auteur dans la teneur générale de ce livre. Du reste, l'auteur lui-même ne manque pas d'exprimer sa reconnaissance à M. Grenet pour son aide précieuse.

Grâce à cette collaboration du savant et du philosophe, nous avons un ouvrage de grande valeur qui, en cinq chapitres, traite des sujets suivants : *La vraie nature de notre corps*; *La commande cérébrale du corps* et la transcendance de l'âme incarnée; *L'art d'être homme*, i.e. la morale naturelle et la maîtrise du corps; *Origine et destinée du corps*, où l'auteur rappelle que la survie de l'âme est un fait non pas scientifique, mais philosophique et religieux, et qu'il est impossible de s'y

opposer au nom de la science, qu'il ne faut pas confondre avec un scientisme platinant les possibilités de connaissance philosophique et religieuse; et enfin *Catholicisme, religion du corps sauvé*, religion qui sait faire sa juste place à la matière et qui aide l'homme à spiritualiser son corps et le rendre docile à l'esprit.

L'auteur prend nettement position contre le matérialisme qui faisait de la pensée une production du cerveau. Sans commettre de faux concordisme ou mélanger les objets formels, il institue un dialogue entre la conception scientifique et la thèse hylémorphique, et nous gratifie d'un ouvrage compréhensif, qui respecte les données de la science, les rigueurs de la philosophie et les certitudes de la foi.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

✓
La pensée sociale de Jean XXIII d'après l'encyclique « Mater et magistra ». Montréal, Fides, [1962]. 20 cm., 167 p.

Quelques-uns de nos auteurs les mieux connus dans le domaine social figurent dans ce compte rendu des conférences prononcées, en 1961, lors des journées d'étude de la Commission générale des hôpitaux catholiques de la province de Québec.

Certains travaux paraissent particulièrement approfondis : Richard Arès, s.j., *Le rôle des pouvoirs publics dans l'économie*; Fernand Dumont, *Le phénomène de la « socialisation »*; Irénée Desrochers, s.j., *Développement économique et progrès social*; Claude Ryan, *Le rôle du laïc chrétien dans la diffusion et la mise en œuvre des enseignements sociaux de l'Église*.

En publiant ce symposium, qui témoigne d'une maturation remarquable de notre pensée, les Éditions Fides rendent service à tous les citoyens cultivés.

Germain LESAGE, o.m.i.

* * *

✓
STÉPHANE BERGHOFF. — *Femme heureuse — Mariage heureux*. Traduit par Pierre et Maryse LACHERY. Mulhouse, Éditions Salvator, 1962. 18,5 cm., 146 p.

Le mariage vient de Dieu. Si son institution remonte au paradis terrestre, il n'est cependant pas un paradis sur terre. Toute union comporte des responsabilités et réserve de lourdes croix. La femme qui s'y attend et s'y prépare fait preuve de sagesse. Pour qu'elle sache comment éviter les écueils et faire face aux difficultés inévitables d'une vie commune indissoluble qu'elle a recherchée et acceptée, l'auteur l'invite à quelques moments de calme réflexion sur les lois de l'amour conjugal et du bonheur familial. D'une longue expérience du ministère pastoral il tire des solutions pratiques aux problèmes qui se posent à elle. Ayant compris qu'elle doit répandre un baume adoucissant sur les plaies plus ou moins graves dont son âme aura tôt ou tard à souffrir, l'épouse vraiment chrétienne remplira son devoir d'état avec conscience et plein succès. Elle, heureuse, le mariage aura plus de chance d'être heureux.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

✓
JEAN ONIMUS. — *Face au Monde actuel*. [Bruges], Desclée de Brouwer, [1962]. 19 cm., 268 p.

Dans son avertissement, l'auteur déclare qu'il ne veut pas du tout élaborer « une théorie du monde moderne, toujours plus ou moins partielle et suspecte,

comme le sont en général les systèmes » ; il se contente, dit-il, de coups de sonde ou de coups de drague dans l'immensité du sujet traité.

Il est vrai que *Face au monde actuel* présente une série de « prises de vues » ou, si l'on veut parler plus classiquement, un recueil de petites monographies dont plusieurs ont été publiées auparavant. Mais il reste que l'ensemble est profond, impressionnant et donne une idée générale passablement complète du « monde actuel ».

On pourrait décrire comme suit, schématiquement, le contenu de l'ouvrage qui compte quinze chapitres :

Première partie : *La destruction d'une époque révolue*. Cette démolition s'opère sous le choc de quatre agents : la science, qui dévoile la tyrannie de la matière (*Les mauvais rêves d'Ernest Renan*) ; le socialisme qui démontre l'injustice de la société capitaliste (*Les beaux rêves de Jean Jaurès*) ; l'humanisme qui découvre l'insuffisance du monde (*La crise de l'humanisme dans la littérature contemporaine*) ; la philosophie qui proclame la faillite de la raison (*Raison et déraison de notre temps*).

Deuxième partie : *La gestation d'une « mentalité » nouvelle*. La civilisation qui se forme présentement dénote déjà certaines tendances : l'exigence d'une authenticité supérieure (*L'homme égaré*) ; l'éveil de la conscience personnelle (*L'expérience de la lucidité*) ; la recherche du sens de la vie (*Folentin, Salavin, Roquentin, trois étapes de la conscience malheureuse*) ; la restauration de la confiance au bonheur (*D'Ubu à Caligula ou la tragédie de l'intelligence*) ; poursuite d'un ordre humain (*Le rire contemporain*) ; nostalgie d'un spirituel incarné (*De la sévérité envers soi-même chez nos contemporains*) ; découverte de l'attachement social (*L'expérience humaine de Simone de Beauvoir*) ; le besoin d'une réceptivité limpide (*Regard lucide, regard limpide*).

Troisième partie : *Les instruments de la rénovation*. Ces principes d'un monde nouveau sont l'art et l'humilité : l'art, explication partielle de l'homme (*Une religion de l'art : André Malraux*) et révélation concrète de l'univers (*De l'incohérence comme procédé d'art*) ; l'humilité ou, mieux, la « pauvreté en esprit » (*Un héros de notre temps : Job*).

Jean Onimus procède par investigations dans le vif de la pensée ; mais il aboutit à une thèse convaincante. La sympathie qu'il manifeste pour les innombrables auteurs qu'il cite ne l'empêche pas de parvenir toujours à une vision théologique nette et sûre.

Ce livre est l'un des meilleurs qui soient sur le problème de la nouvelle civilisation. Au Canada français, il peut apporter une réponse magistrale à presque tous les problèmes culturels que l'on se pose. Il faut le méditer !

Germain LESAGE, o.m.i.

* * *

✓
PAUL CELIER. — *Que fais-je au monde ?* [Paris], Mame, [1962]. 18 cm., 255 p.

Ce petit volume, divisé en 52 articles, scrute le déroulement de l'existence humaine depuis l'angoissante tentation de regarder la vie comme un songe absurde, jusqu'à l'achèvement maximal en la foi et en Dieu.

Voici quelques-uns des thèmes signalés en haut des pages : *Quelque chose qui pense* — *Je diffère de la marionnette* — *Matière ou esprit* — *Une sorte de chant intérieur* — *L'hypothèse de l'évolution* — *Mon père terrestre* — *L'innocence pré-natale* — *Entrecroisement des instincts* — *Le prêtre* — *La mort est inévitable* —

L'autorité politique — Fausses rédempions — Sauver mon individualité — Le Fils de l'Homme — La Vierge immaculée — La Croix — Le Corps mystique...

« J'ai trop parlé, mon Dieu; j'ai trop voulu savoir et comprendre, alors qu'il fallait écouter et obéir. Je mets une main sur ma bouche, et je vais tendre l'oreille à votre Parole, que l'Église me propose dans la Bible, dans la liturgie, dans la prédication. Parlez, Seigneur, votre serviteur vous écoute. » C'est la fin de l'ouvrage.

S'ils y mettent une attention soutenue, les lecteurs cultivés s'instruiront dans ces pages.

Germain LESAGE, o.m.i.

* * *

ÉTIENNE DE GREEFF. — *L'Homme et son juge*. Bruges, Desclée de Brouwer, [1962]. 21 cm., 186 p.

Ce livre se présente comme une étude psychologique et neurologique de l'échec et s'appuie sur des investigations individuelles, questionnaires ou examens cliniques.

Si l'on considère la thèse de l'auteur d'un point de vue positif, non négatif, elle devient l'exposé de la tendance immanente à la perfection qui existe en chaque homme et qui constitue en quelque sorte son juge intérieur.

Ces « exigences internes » sont biologiques, indestructibles et n'abandonnent jamais la personne; elles sont une force intime d'ordre sous-cortical, non pas d'ordre intellectuel ni moral. Il s'ensuit que cette puissance intérieure, cette exigence de succès, doit être spécifiée par ailleurs, milieu, éducation, etc.; mais elle doit être spécifiée de manière à procurer le mieux possible ici-bas une certaine satisfaction ou équilibre personnels. Les normes sociales, les motivations communautaires, sont absolument inadéquates et entraînent la mort « psychologique » de la personne, si on les recherche exclusivement, parce qu'elles ignorent ou détruisent ses aspirations essentielles; celles-ci sont ce qu'il y a de plus intime à l'homme et expriment, plus encore que le caractère, sa nature individuelle.

Bref, « ...l'homme porte en soi-même un juge, un juge dont il ne connaît pas le visage; un juge qu'il identifie à lui-même, mais dont il est certain, en même temps, qu'il correspond à un ordre en soi, un ordre absolu, une vérité et une justice absolue » (p. 138).

Cette thèse apporte aux tenants du personnalisme un appui scientifique fort intéressant. Elle ne se résume pas, il faut l'étudier intégralement. Ses applications sont innombrables et des plus fructueuses dans la conjoncture actuelle de la pensée, surtout peut-être de la pensée chrétienne.

Germain LESAGE, o.m.i.

* * *

TV Code et commentaire à l'usage des éducateurs. Fribourg, Suisse, Éditions Unda, [s.d.]. 17 cm., 126 p.

Ce petit manuel présente tout d'abord une codification, en dix pages, de la doctrine catholique actuelle sur la télévision.

Des commentaires sont faits par le chanoine L. Barbey et l'abbé E. Marmy, de Lyon, et par le professeur K. Holzamer, de Mayence. Les sujets traités sont les suivants : *L'Église et les techniques de diffusion — TV : Fenêtre ouverte sur le monde — Normes imposées par l'âge de l'enfant — Normes pour la durée de l'écoute*

et de la vision — Conditions optima d'écoute et de vision — Rôle des parents dans la réception de la TV et à l'égard des producteurs de TV.

Germain LESAGE, o.m.i.

* * *

GIOVANNI ROMMERSKIRCHEN, o.m.i., NICOLA KOWALSKY, o.m.i., et GIUSEPPE METZLER, o.m.i. — *Bibliografia missionaria, anno XXIV : 1960*. Roma, Pontificia Università di Propaganda Fide, 1961. 24 cm., 189 p.

— *Bibliografia missionaria, anno XXV : 1961*. Roma, Pontificia Università di Propaganda Fide, 1962. 24 cm., 174 p.

Les auteurs continuent leur patient labeur de recueillir toute la littérature missionnaire dans cette bibliographie annuelle à l'intention des chercheurs. On a souvent insisté sur l'importance et la perfection avec laquelle cette bibliographie est compilée pour qu'il ne soit pas nécessaire d'insister.

Le plan suivi par les compilateurs est invariable, mais il est intéressant de noter que ces deux volumes contiennent en plus de la nomenclature des livres et articles relatifs aux missions un appendice assez volumineux composé de comptes rendus des volumes parvenus à la Bibliothèque missionnaire pontificale. A noter aussi que le volume XXIV comprend l'index des auteurs, des noms propres et des matières pour les années 1957-1960. Le volume XXV comprend un *Supplemento* consacré aux documents et problèmes missionnaires, dont les missiologues se féliciteront.

Qu'il nous soit permis d'émettre le vœu que les compilateurs puissent encore durant de nombreuses années se livrer à ce labeur pénible mais combien précieux pour les chercheurs.

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.

* * *

Chanoine LIONEL GROULX. — *Le Canada français missionnaire*. Montréal, Fides, 1962. 24 cm., 533 p. (Collection « Fleur de Lys ».)

Pour couronner, semble-t-il, une riche série d'ouvrages, tous centrés sur les motifs de fierté dont le Canada français a raison de se prévaloir, le chanoine Groulx a voulu peindre à traits rapides, mais avec les nuances appropriées, le vigoureux élan missionnaire des Français de la Nouvelle-France tant en Amérique du Nord que sur les autres continents. Cette grande aventure s'ouvre par la conversion des autochtones de l'est du pays pour rayonner rapidement vers le Pacifique et les régions arctiques, ainsi que dans plusieurs États de la république américaine. Vers la fin du XIX^e siècle, une phalange de hérauts de la Bonne Nouvelle, forts d'une indéfectible vitalité apostolique, s'élancent sur toutes les plages du monde où, de plus en plus, ils prennent à charge leurs propres territoires de mission, cependant que sur le sol natal s'établit un vaste réseau d'œuvres auxiliaires groupant les modes les plus variés de contribution à l'expansion du Royaume de Dieu sur toute la surface du globe. Un tel rappel des nobles réalisations de l'Église canadienne constitue une vaste synthèse qui met en pleine lumière l'épopée missionnaire de nos institutions religieuses. Il stimulera puissamment les bonnes volontés soit à assurer la relève, soit à garantir efficacement l'aide indispensable aux milliers d'ambassadeurs du Christ qui se dépensent sur les cinq continents.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

S. D. CLARK. — *The Developing Canadian Community*. University of Toronto Press, [1962]. 23,5 cm., xiv-248 p.

Dans une première partie, le professeur Clark examine les développements sociologiques qui se sont succédé au Canada depuis les débuts. Après un chapitre de considérations générales, il étudie la Nouvelle-France, les Maritimes, l'Ontario, la Colombie britannique et le Yukon ainsi que les provinces des prairies.

La deuxième partie porte sur le rôle des différentes religions dans la « communauté » canadienne, par rapport à l'esprit national, à la vie politique, au progrès économique et à la pensée sociale.

Une troisième partie traite des éléments dynamiques présents dans l'évolution du Canada, soit : les institutions américaines, l'éducation, les conflits marginaux.

L'auteur traite enfin des problèmes théoriques de la sociologie et de l'histoire, avec des applications canadiennes.

On remarque tout le long de l'ouvrage une mention constante de l'influence religieuse. Citons ce passage caractéristique : « In Roman Catholic Quebec the notion of a socially superior class based upon family connection, education, and, usually, the ownership of land has been rooted deeply in the teachings of the Church; there has been an aristocracy of old families that has proved itself on the whole inept in promoting new forms of economic enterprise » (p. 173).

Ce volume est une collection de travaux présentés antérieurement en diverses circonstances; il manque quelque peu d'unité. Mais le professeur Clark a fait un effort considérable pour scruter les ascendances sociologiques du peuple canadien.

Germain LESAGE, o.m.i.

* * *

Planification économique et organisation professionnelle. Semaines Sociales du Canada, Premier colloque — Club d'Estérel, 1961. Montréal, Les Éditions Bellarmin, [1962]. 21 cm., 154 p.

Une brève introduction, douze conférences d'inégale longueur et une collection de textes pontificaux, voilà ce que nous apporte ce volume divisé en quatre parties : *La situation actuelle au Canada — Le besoin de planification économique — Le rôle respectif de l'État et les organismes intermédiaires — L'Église et la planification économique.*

Deux études, fort sérieusement documentées et qui dépassent même les promesses de leur titre, méritent une mention honorable : Charles Lemelin, *La planification dans le secteur de l'agriculture au Canada*; Irénée Desrochers, s.j., *Planification économique et organisation professionnelle.*

Les autres auteurs traitent leur sujet plus brièvement, mais avec compétence, de sorte que cet ouvrage constitue un outil indispensable pour la promotion de l'état d'esprit régénérateur qui règne actuellement au Canada français.

Germain LESAGE, o.m.i.

* * *

LE CONSEIL DES ARTS DU CANADA. — *Cinquième rapport annuel, 1961-1962.* [Ottawa, Le Conseil des Arts du Canada, 140, rue Wellington, 1962]. 22,5 cm., viii-168 p.

Les cinquante-cinq premières pages de ce rapport esquissent un tableau général de la situation des arts, des humanités et sciences sociales au Canada ainsi que des

activités de la Commission nationale canadienne pour l'Unesco. Le reste du volume renferme la liste des diverses bourses ou subventions accordées par le Conseil. Les pages consacrées au théâtre, à l'opéra, aux périodiques et aux orchestres symphoniques sont particulièrement intéressantes. Ce document démontre que la culture de l'esprit progresse chez nous !

Germain LESAGE, o.m.i.

* * *

✓
Dialogue 1961. [Ottawa, La Commission nationale canadienne pour l'Unesco]. 19 cm., 56 p.

Sous ce titre de « dialogue », l'on découvre, en plus de « messages » officiels, une étude sur *L'éducation dans le développement des nations*, trois travaux sur l'Afrique, cinq communications sur le rôle du Canada dans la coopération internationale. Les principaux auteurs sont MM. C. T. Bissell, C. O. Ifeagwu, Vittorino Veronese, Thomas Hodgkin, A. W. Trueman, Edgar McInnis, Mitchell Sharp, Jean-Louis Gagnon, John Meisel.

Germain LESAGE, o.m.i.

* * *

✓
CYRILLE BERNIER, o.m.i. — *Les Bernier d'Amérique* [...]. Montréal, Publications des Familles Bernier, 1962. 21,5 cm., 156 p., ill.

Les Bernier d'Amérique est un beau petit volume qui vient s'insérer dans la série des études généalogiques canadiennes. L'auteur y retrace l'historique de l'Association des Bernier d'Amérique, le rayonnement de l'Association, il explique les armoiries et la devise du groupement, il reproduit la charte de l'Association, il donne la liste des membres dont il donne ensuite la généalogie.

Pour plusieurs amateurs cette dernière partie sera particulièrement intéressante puisqu'ils y retrouveront quelques notions sur la science généalogique, les moyens pratiques de compiler une généalogie. Enfin il donne un exemple concret en indiquant la généalogie des Bernier d'Amérique jusqu'à la onzième génération.

Ce volume sera utile, non seulement aux Bernier, mais à tous ceux qui s'adonnent aux études du genre.

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.

* * *

✓
PIERRE TEILHARD DE CHARDIN. — *La Messe sur le monde.* [Bruges], Desclée de Brouwer, [1962]. 17 cm., 39 p.

L'esprit du père de Chardin rayonne intégralement en cet opusculé enthousiaste et volontiers apocalyptique. Sa vision évolutive et mystique du cosmos ne peut manquer de soulever les lecteurs modernes.

Cependant, il y a plus de lyrisme que de précision théologique en cet exposé où le Christ apparaît incarné dans l'univers et où l'univers apparaît consacré par le Christ. Ce passage est typique : « Celui qui aimera passionnément Jésus caché dans les forces qui font grandir la Terre, la Terre, maternellement, le soulèvera dans ses bras géants, et elle lui fera contempler le visage de Dieu » (p. 27).

Germain LESAGE, o.m.i.

* * *

ARMANDO ASTI VERA, GEORGE BOOLE. — *Análisis matemático de la lógica, ensayo de un cálculo del razonamiento deductivo*. Traducción y notas de Armando ASTI VERA. La Plata, Instituto de filosofía de la Facultad de humanidades y ciencias de la educación, Universidad Nacional de La Plata, 1960. 21 cm., 153 p.

Le traducteur a enrichi ce fameux ouvrage de Boole de 39 pages de notes théoriques et historiques fort intéressantes. Il nous fait voir les difficultés que la logique et les mathématiques ont surmontées au cours de leur axiomatisation depuis cent ans. Les remarques sur les mathématiques sont quelquefois schématiques; mais celles qui concernent la logique sont appuyées sur des références bibliographiques très récentes. Le traducteur s'adresse à des lecteurs déjà initiés à la logique moderne.

L'espagnol est très fidèle à l'original, sauf en de rares cas sans importance (p. 9, 15, 19, 23, etc.). Le traducteur a souvent aéré le texte anglais par des alinéas; parfois, apparemment sans raison, il en a supprimé. Quelques fautes de typographie se sont glissées surtout dans les titres d'ouvrages étrangers. Une ligne est disparue dans une note, p. 13.

Le traducteur s'est servi de l'édition de 1948 qui, affirme-t-il, reproduit le texte original de 1847; mais pour être précis il faudrait mentionner les corrections insérées dans le texte de 1847 réédité conjointement par Blackwell à Oxford et The Philosophical Library à New-York en 1948.

On doit féliciter le traducteur d'avoir présenté *The Mathematical Analysis* au public de langue espagnole.

Rémi VAILLANCOURT, o.m.i.

* * *

ALEXANDRE LARUE et CLAUDE GAULIN. — *Mathématiques générales*. Tome I. Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1962. 23 cm., vi-158 p.

Le premier tome de cette collection traite des notions de base : ensembles, systèmes, induction, variable, relations, fonctions. Tout en s'adressant aux professeurs du secondaire et des collèges classiques, il reste aussi d'un grand intérêt pour les étudiants, surtout en mathématiques et en sciences pures. Le langage et la notation sont modernes et la présentation, bien ordonnée. La partie théorique est accompagnée d'exemples et d'exercices bien choisis. Les auteurs ont insisté sur l'axiomatisation des mathématiques. Bien que les ouvrages généraux sur les fondements des mathématiques étaient déjà à la mode depuis quelques années en France et aux États-Unis, un manuel similaire manquait au Canada français, qui est en train de moderniser son enseignement des mathématiques.

La bibliographie est intéressante; mais les dates d'édition manquent souvent. On regrette l'absence d'uniformité dans l'emploi des majuscules dans les titres anglais. L'omission des ouvrages de Bourbaki sur la théorie des ensembles est surprenante. Le livre de Eves et Newson, *An Introduction to the Foundations and Fundamental Concepts of Mathematics*, Rinehart, New-York, c1958, aurait pu être mentionné à cause de sa richesse bibliographique. On aurait aussi désiré un index des notations.

Espérons que les auteurs ne tarderont pas à présenter les tomes suivants.

Rémi VAILLANCOURT, o.m.i.

* * *

✓
XAVIER TILLIETTE. — *Existence et Littérature*. [Bruges], Desclée de Brouwer, [1961]. 18,5 cm., 206 p.

Une série d'articles disparates, dont quelques-uns plutôt anciens, forment ce recueil de critique littéraire où domine le point de vue moral.

L'ouvrage débute par l'œuvre du poète Rainer-Maria Rilke, décédé en 1926. Deux chapitres sont consacrés à Thomas Mann, romancier allemand, ami d'André Gide. Viennent ensuite : une analyse du livre de Hans Urs von Balthasar : *Le chrétien Bernanos*; une étude sur la théorie de l'art d'après Malraux; un jugement sur Jean Giraudoux, dramaturge et romancier; un bref hommage à Stéphane Mallarmé. Enfin, c'est le poète Jean-Claude Renard, « dont l'œuvre, jusque dans l'infatigable assaut de ses vagues jamais épuisées, crie dramatiquement que la Charité du Christ nous presse » (p. 205).

Germain LESAGE, o.m.i.

* * *

✓
BLAISE PASCAL. — *Textes inédits*, recueillis et présentés par Jean MESNARD. [Bruges], Desclée de Brouwer, [1962]. 17 cm., 35 p.

En réalité, cette édition de textes inédits constitue un feuillet de publicité pour la nouvelle édition des *Œuvres complètes* de Pascal préparée par Jean Mesnard.

Les seize pages de textes pascaliens imprimés ici ne manquent certes pas d'intérêt.

Germain LESAGE, o.m.i.

* * *

✓
LUDOVICO HERTLING, s.j. — *Communio. Chiesa e papato nell'antichità cristiana*, Roma, Libreria Editrice della Pontificia Università Gregoriana, 1961. 23 cm., 57 p.

Publiée d'abord en 1943, sous le titre de *Communio und Primat*, dans le septième volume des *Miscellanea Historiæ Pontificiæ*, cette étude nous est aujourd'hui présentée en traduction italienne, avec quelques modifications de détails. Nous avons là un des rares travaux qui existent sur l'idée de *communio* aux premiers siècles du christianisme, idée pourtant décisive pour toute l'ecclésiologie. Il faut avoir d'abord feuilleté les grands dictionnaires de sciences religieuses au mot *communio*, pour apprécier à sa valeur la contribution du R.P. Hertling, même si elle n'est encore qu'une esquisse. Après s'être arrêté au terme *communio* ou *koinonia*, l'auteur étudie quelques aspects ou manifestations de la communion ecclésiastique : communion et eucharistie, lettres de communion, communion et excommunication, communion et Église locale, communion et autorité, l'Église de Rome à l'intérieur de la communion.

L'auteur est conscient des difficultés que présente l'interprétation de plusieurs des textes utilisés. Prenons, par exemple, le passage du *Contra Cresconium* de saint Augustin (III, 35, 39), présenté, p. 6, pour illustrer l'équivalence entre *Église* et *communio* : « Earum [ecclesiarum] communionem, quantum me adjuvat Dominus... non deseram. » A cet endroit, croyons-nous, *communio* prend plutôt le sens de « relation avec » ou de « participation à ». Au même chapitre, pourtant, et fort souvent ailleurs dans les écrits antidonatistes, le mot est employé au sens concret de « société ecclésiastique » : « in hac communione si fuerunt quos nescio traditores ».

Nous nous réjouissons de voir ce très utile travail recevoir maintenant une plus large diffusion. Il mérite, malgré son volume réduit, de retenir l'attention des théologiens aussi bien que des historiens.

Émilien LAMIRANDE, o.m.i.

* * *

Saint CHARLES BORROMÉE. — *Homélies, Sermons et Entretiens*, traduits, choisis et présentés par Dom J. B. GAÏ. Namur, Les Éditions du Soleil Levant, 1962. 18 cm., 186 p. (Les Écrits des Saints.)

Après une introduction qui retrace à grands traits la carrière apostolique de saint Charles Borromée et nous renseigne sur son activité littéraire, la plus grande partie de cet ouvrage, conformément au genre de la collection où il paraît, est composée de textes du saint présentés en traduction : homélies et sermons prononcés aux conciles provinciaux et aux synodes diocésains ; homélies et sermons prononcés en visite pastorale et en la cathédrale de Milan ; entretiens familiers aux moniales de Saint-Paul de Milan. Ces pages valent à la fois comme expression du zèle pastoral du saint archevêque et comme documents relatifs à la Contre-Réforme. C'est surtout dans cette perspective qu'elles présentent de l'intérêt. En elles-mêmes ces pièces, surtout si on les compare aux écrits des grands écrivains de l'antiquité chrétienne ou du moyen âge, donneraient l'impression de manquer de densité ou de rigueur doctrinale et d'être un peu étroitement moralisantes. On y sent cependant une âme de père et d'apôtre d'une qualité trop rare au XVI^e siècle et dont les accents peuvent toujours émouvoir et stimuler.

Émilien LAMIRANDE, o.m.i.

* * *

XAVIER TILLIETTE. — *Philosophes contemporains*. [Bruges], Desclée de Brouwer, [1962]. 18,5 cm., 113 p.

Sous ce titre de *Philosophes contemporains* se rangent les trois penseurs que voici : *Gabriel Marcel ou le socratisme chrétien* ; *Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) ou la mesure de l'Homme* ; et *Karl Jaspers ou la foi incrédule*.

Ces trois chapitres, formidablement documentés, portent la marque théologique de l'auteur. La philosophie de G. Marcel, dit-il, instaure « à son principe et à son terme la Lumière incréée, indéfectible, la Lumière du prologue johannique » (p. 42). Quant à Merleau-Ponty, il vit d'un « athéisme pratique, exempt de morgue et indemne de ressentiment, et partant difficilement ébranlable en sa calme autarcie. Peut-être était-ce néanmoins un mode d'attentisme, le faible espoir de nouvelles lumières » (p. 84). Enfin : « La philosophie de Jaspers, d'où l'idée chrétienne a été arrachée, est une synthèse de pathos judaïque et de *Lumières philosophiques* » (p. 103-104).

Germain LESAGE, o.m.i.

* * *

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

Chateaubriand et M^{me} De Staël

Si Chateaubriand * a soutenu dans *Le Génie* que la religion chrétienne lui paraissait plus favorable que le paganisme au développement des caractères et au jeu des passions et que le merveilleux de cette religion pouvait peut-être lutter contre le merveilleux emprunté de la mythologie ¹, s'il a voulu visiter tous les lieux où se dérouleraient les principaux épisodes de son épopée, l'écrivain se devait d'illustrer sa thèse par un exemple victorieux et se mettre à l'œuvre sans retard. S'il entend apporter un évangile nouveau, ses contemporains ont hâte d'en connaître les canons et d'en découvrir les somptueuses beautés promises ².

* Cette étude fait suite à celles parues dans la *Revue de l'Université d'Ottawa*, 30 (1960), p. 245-256; 31 (1961), p. 5-28; 32 (1962), p. 129-169.

¹ Préface de la première et de la deuxième édition.

² Avec sa finesse habituelle, Emile Faguet prête les propos suivants à Chateaubriand, s'adressant au XIX^e siècle qu'il domine comme d'un promontoire : « Malgré d'excellents génies et d'admirables œuvres, que je sais goûter plus que personne, vos pères se trompent sur l'art littéraire depuis trois cents ans bientôt. Ils ont cru que l'art littéraire avait quelque chose d'impersonnel et que l'auteur ne devait pas s'y mettre et s'y verser lui-même. Observer le non-moi et le peindre, et faire ainsi des œuvres de moraliste et des romans et des poèmes épiques et surtout des œuvres dramatiques, qui sont les ouvrages les plus impersonnels qui soient; voilà quelle a été leur préoccupation constante. Ils ont fait de grandes choses; mais ils en auraient fait de bien plus grandes sans cette singulière discrétion qui ôte à l'œuvre d'art la moitié au moins de ce dont il faut qu'elle soit faite. — De plus, ils sont tombés dans des contradictions étranges qui les ont menés à des erreurs graves. Chrétiens et Français, par crainte de mêler leurs personnes à leurs œuvres et par l'habitude de ne point les y mêler, ce dont ils ont le moins parlé, et ce dont ils se sont le plus abstenus, c'est les sujets chrétiens et les sujets nationaux, et ce qu'ils ont recherché le plus avidement, c'est les sujets mythologiques et les sujets antiques. Véritable aberration qui n'a pu leur ôter leur génie ni exténuer du premier coup la littérature, mais qui a fini, faute de solides aliments, par la dessécher. Tant mieux ! Une matière immense reste intacte et une voie immense reste ouverte. Consultez votre cœur, c'est là que peut être le génie; en tout cas c'est là ce qu'il y a en vous de plus profond et de plus fécond; exprimez vos sentiments religieux, et ne croyez pas, avec Boileau d'abord et Voltaire ensuite, que le Christianisme soit sans beautés; il est toute beauté; exprimez vos sentiments patriotiques et faites revivre votre histoire nationale; *sentie* par vous, elle sera admirable; ne réprimez ni votre sensibilité ni votre imagination, ce que faisaient vos pères, parce que la sensibilité vraie, c'est ce que nous éprouvons personnellement, et ils n'aimaient exprimer que la sensibilité des autres; et l'imagination vraie est tellement pénétrée de sensibilité qu'il est impossible de les séparer l'une de l'autre. Et enfin songez bien que l'art impersonnel lui-même, qu'il ne faut nullement proscrire, reçoit de l'intervention de la personne de l'auteur une nouvelle et supérieure beauté; que nous ne peignons jamais le non-moi qu'avec ou une sympathie du moi pour lui ou une réaction du moi contre lui; que c'est même cette sympathie ou cette réaction que nous exprimons encore le mieux; et qu'ainsi, si la littérature personnelle est à créer, la littérature impersonnelle elle-même est à vivifier, à rajeunir et à illuminer de clartés nouvelles par l'art nouveau que je vous indique » (*Histoire de la Littérature française depuis le*

Chateaubriand se croit appelé à rénover les règles de l'art littéraire; il y parvient au reste dans une très large mesure. Ce renouveau, l'épopée des *Martyrs* doit en fournir l'éloquente démonstration. Comme Corneille pour son *Polyeucte*, il situe son intrigue au III^e siècle après Jésus-Christ, afin d'être capable de peindre dans toute sa vigueur le choc de deux civilisations, la païenne et la chrétienne, l'une déjà condamnée et résistant malaisément sur des positions très ébranlées, l'autre jeune et déjà puissante, chargée des promesses d'un avenir grandiose.

Les Martyrs sont répartis en vingt-quatre chants, habituellement partagés en deux groupes : les onze premiers exposent la rencontre d'Eudore et de Cymodocée et, par le moyen d'un récit, la vie passée d'Eudore; Homère en use souvent ainsi dans l'*Iliade* et l'*Odyssée*. Les treize chants suivants nous introduisent dans une action plus actuelle en nous racontant les multiples et malheureuses péripéties des amours contrariées des deux jeunes héros.

Cymodocée est une jeune Grecque païenne; elle s'est égarée dans les montagnes de Messénie, où elle fait fortuitement la rencontre d'un jeune Grec chrétien. Eudore s'empresse de la reconduire chez son père Démodocus, grand prêtre d'Homère. Quelque temps après, pour remercier le sauveteur, Démodocus, accompagné de sa fille, décide de se rendre chez Eudore en Arcadie. Le soir, au bord de l'Alphée, le jeune homme raconte à ses invités son existence tumultueuse d'autrefois, qui l'a conduit tour à tour à Rome, en Batavie, en Bretagne, en Égypte. De tels récits hauts en couleurs sont bien faits pour émouvoir le cœur fragile d'une jeune fille éprouvant déjà une légitime reconnaissance à l'endroit du hardi jeune homme. Ce qui doit arriver se produit fatalement : Cymodocée et Eudore s'éprennent l'un de l'autre. Elle consent même à se faire chrétienne pour devenir vraiment digne de son futur époux; l'évêque de Lacédémone bénit leurs fiançailles.

Ici commencent les difficultés. Les deux jeunes gens sont vite séparés. Eudore doit se rendre en hâte à Rome auprès de l'empereur pour plaider une fois de plus la cause des chrétiens menacés d'une

XVII^e siècle jusqu'à nos jours, Paris, Plon-Nourrit, 1913, 20^e édition, p. 326-328). La page est belle, même éloquente, et rend compte exactement des intentions de Chateaubriand.

nouvelle persécution; de son côté, Cymodocée, après avoir fait l'impossible pour écarter les injurieuses assiduités du proconsul d'Achaïe, décide de gagner Jérusalem. Au moment où elle s'embarque pour retrouver sa patrie, une violente tempête la repousse sur les côtes de l'Italie. Tandis qu'Eudore est déjà emprisonné, elle est elle-même arrêtée et elle ne doit son salut qu'à des chrétiens déguisés en soldats romains. Délivrée, elle apprend que son fiancé est promis au martyre. Elle n'hésite pas un instant, elle trompe la vigilance de son père et elle court rejoindre Eudore dans l'amphithéâtre, où ils meurent tous deux, déchirés par un tigre, à jamais réunis dans leur foi comme dans le sacrifice suprême. On entend alors la foudre gronder, une voix descend du ciel pour proclamer : *Les dieux s'en vont*. Il en est bien ainsi, puisque le nouvel empereur, Constantin, promulgue la religion chrétienne, religion d'empire.

Il y a de la grandeur, authentique et sincère, dans ce drame aujourd'hui un peu vieillot, un peu passé, comme l'on dit d'une étoffe opulente que les années ont marquée. Chateaubriand a travaillé très consciencieusement à cette œuvre et, comme à l'accoutumée, il y a jeté le trop-plein de son cœur, l'excédent de ses émotions. Ses impressions romaines de 1803 ne sont pas effacées, nous les retrouvons à différents endroits de ce vaste poème en prose. Revenu à Paris, la figure séduisante de Cymodocée commence à prendre vie en son esprit. La perte de sa sœur Lucile renouvelle les sources intarissables de sa mélancolie, elle ne l'empêche pas de poursuivre son labeur. Il est en mesure, juin 1804, de lire à Molé le premier livre. Il se produit ensuite une brusque interruption, heureusement de courte durée³.

Chateaubriand ne laisse rien à l'improviste. S'il soumet chacune de ces versions à ses censeurs habituels, il passe même un hiver à Paris pour surveiller l'impression et il engage un correcteur d'épreuves hors pair. Malgré les immenses lectures qu'il s'est imposées, on a découvert

³ Dans ses *Mémoires*, il écrit, au sujet de l'année 1805, ces lignes désabusées qui sont souvent chez lui l'aube de fécondes périodes créatrices : « Ma vie, creusée par la mort de M^{me} de Beaumont, était demeurée vide : des formes aériennes, houris ou songes, sortant de cet abîme, me prenaient par la main et me ramenaient au temps de la sylphide. [...] J'avais ce que les pères de la Thébaidé appelaient des *ascensions* de cœur. [...] Raphaël, devant la *Transfiguration* seulement ébauchée sur le chevalet, n'aurait pas été plus électrisé par son chef-d'œuvre que je ne l'étais par cet Eudore et cette Cymodocée dont je ne savais pas encore le nom, et dont j'entrevois l'image au travers d'une atmosphère d'amour et de gloire. »

dans *Les Martyrs* quelques anachronismes, certaines allusions à des situations contemporaines à l'auteur. Comment en serait-il autrement avec Chateaubriand, souvent emporté par la passion du moment et par la magie du verbe ! Les sophistes évoquent peut-être les idéologues de la fin du XVIII^e siècle; la persécution du III^e siècle, c'est peut-être le rappel de la Terreur; le préfet romain Publius, *maître de tous les ressorts qui faisaient jouer cette grande machine*, c'est peut-être Fouché; la druidesse Velléda, c'est sans doute M^{me} de Custine que Chateaubriand a aimée. Et la tempête qui rejette Cymodocée vers le littoral italien, ne doit-elle rien au demi-nauffrage du jeune voyageur rentrant d'Amérique ? Et le castellum qu'habite Eudore en Armorique, après avoir participé à un combat contre les Francs de Mérovée — un des plus beaux récits de l'ouvrage, — ce castellum est-il tellement étranger au manoir de Combourg ? Les crises religieuses de Chateaubriand ne sont-elles pas celles d'Eudore ? Et la mort de Velléda, voluptueuse et distante, n'a-t-elle pas sur Eudore le même effet que la mort de M^{me} de Beaumont sur Chateaubriand ? Il est facile de multiplier les rapprochements de cette nature : on ne peut reprocher à l'écrivain de s'être astreint à peindre exclusivement la sensibilité des autres ! Il y met constamment du sien, à tel point qu'Eudore, c'est Chateaubriand, comme on le retrouvait déjà dans René et même dans Chactas. Un René cependant plus calme, que les années ont mûri, comprenant davantage les responsabilités de la vie, capable de sortir de son moi pour envisager l'action extérieure à exercer parmi les hommes ⁴.

Au fond, ce qui importe surtout, c'est de savoir s'il a remporté la victoire : est-il parvenu à imposer sa théorie du merveilleux chrétien ? Il semble que *Les Martyrs*, malgré d'indéniables beautés, demeure une œuvre trop ambitieuse et partiellement manquée. N'entendons pas par là qu'un autre eût pu la réussir. Chateaubriand est modeste, mais il se trompe, quand il écrit en note qu'il ne peut s'empêcher « de croire

⁴ Au livre XIII des *Martyrs*, Eudore « n'était plus ce jeune homme incertain dans ses désirs chimériques, dans ses projets, nourri de songes et d'illusions; c'était un homme éprouvé par le malheur, capable des actions les plus graves comme les plus hautes, réfléchi, sérieux, occupé, éloquent au conseil, brave à la guerre, et conservant des passions d'autant plus propres à atteindre un but élevé, qu'elles n'étaient plus mêlées dans son âme aux petites choses. » C'est un peu Chateaubriand à cette époque, tel qu'il se veut ou tel qu'il se voit.

qu'un homme, avec plus de talent que moi, pourrait tirer, de l'action des Anges et des Saints, un genre de beautés qui balancerait pour le moins, les créations mythologiques ». Son demi-échec ne lui est pas personnel, il est celui d'une conception difficilement admissible de l'utilisation littéraire des miracles et des mystères divins. Non, assurément, le ciel et l'enfer décrits dans *Les Martyrs* ne parviennent ni à nous réjouir ni à nous effrayer; ils nous laissent de glace. Nous sommes constamment en présence d'un décor en carton-pâte, qui peut d'un instant à l'autre s'écraser au sol.

On a porté contre *Les Martyrs* — Guizot notamment — la très grave accusation d'hérésie. Chateaubriand assimile souvent Eudore au Christ, identification pour le moins déplacée. C'est bien au sujet d'Eudore qu'il écrit, au livre III, que « celui qui doit expier leurs crimes par un sacrifice volontaire est depuis longtemps marqué dans la pensée de l'Éternel ». Au dernier livre, quand Eudore est sur le point de subir le martyre, il est écrit que « l'hostie était acceptée : la dernière goutte du sang du Juste allait faire triompher cette religion qui devait changer la face de la terre ». Zacharie dit à Eudore : « Ne m'oubliez pas, quand vous serez dans le ciel. » Et Eudore écrit à Cymodocée, compagne d'infortune et de félicité tout à la fois : « Demain nous comparaîtrons devant les juges à l'heure où Jésus-Christ mourut sur la croix. » Pourquoi donc ce constant parallélisme, délibérément recherché ?

Au fait, est-il tellement recherché qu'il le paraît à première vue ? Ne serait-ce pas que Chateaubriand, nourri des saintes Lettres où il s'est enivré à la grandeur d'un souffle qu'il rêve peut-être d'égaliser ou dont il éprouve en tout cas la louable émulation, s'est approprié, le plus souvent à son insu, certaines tournures dont la lecture l'a enchanté ? Il a cru atteindre ainsi à la même noblesse d'écriture que le texte sacré. Au surplus, il n'a rien d'un théologien, c'est un sentimental adonné à la religion, c'est-à-dire un homme dont l'âme s'émeut aux beautés du christianisme, mais un homme incapable de saisir les lignes maîtresses de l'architecture chrétienne. Il a dû apprendre par des lecteurs perspicaces ou malveillants — l'un n'exclut pas

l'autre ! — qu'il avait commis certaines audaces d'expression propres à choquer une conscience chrétienne ⁵.

Si cet ouvrage, en quelques-unes de ses parties, nous attire encore, c'est qu'il possède, par la vertu du style, un charme permanent. Qu'on lise à cet égard le récit de la campagne de Batavie (livre VI) ou l'épisode de Velléda (livre IX). Le ton s'élève souvent jusqu'à une passion dépouillée de tout artifice humain; il est alors permis d'évoquer Corneille ⁶. Après la césure du XVIII^e siècle desséchant, Chateaubriand retrouve le rythme ample et soutenu de Bossuet ⁷.

Chateaubriand ne se tient pas quitte à bon compte. S'il consulte beaucoup, des amis lettrés et des spécialistes chevronnés, il suit leurs conseils et il ne boude pas à la besogne toujours fastidieuse de récrire de nombreuses pages, jusqu'à ce qu'il croie avoir atteint à la perfection artistique ⁸. Il ne laisse rien au hasard, il a cette humilité d'esprit admirable de ne pas se fier à son talent facile. Le peintre n'est jamais inférieur au styliste; il conserve toujours la même acuité de vision, le

⁵ Un commentateur sagace a pu écrire : « Ainsi, ni l'orthodoxie n'est satisfaite, ni le merveilleux n'est satisfaisant. Que reste-t-il donc qui permette de dire tout de même que *Les Martyrs* sont bien une épopée chrétienne ? C'est que, malgré tout, un grand charme religieux fait, comme un mirage, trembler les lignes, et touche les cœurs. Ceux qui avaient vu la déesse Raison installer son culte dans les églises, aimaient cette lutte du christianisme naissant contre le paganisme aux abois. Ceux qui se rappelaient la vie des prêtres insermentés et des fidèles pourchassés, trouvaient profondément touchante la vie des premiers chrétiens persécutés. Au livre VII, l'histoire du prêtre Zacharie, esclave volontaire chez les Francs, rappelait à la fois des souvenirs de saint Vincent de Paul, et des histoires de curés réfractaires. Le tout était coloré par la poésie biblique, dont Chateaubriand avait retrouvé le secret longtemps perdu. L'histoire ancienne ressuscitait, fort semblable à l'histoire d'hier, double charme pour les premiers lecteurs » (M. SOURIAU, *op. cit.*, p. 258).

⁶ Pour enseigner à Cymodocée la majesté du mariage chrétien, Eudore s'écrie : « Je régnerais sur vous, Cymodocée, parce que l'homme est fait pour l'empire, mais je vous aimerais comme une grappe de raisin que l'on trouve dans un désert brûlant. » Image toute naturelle à un lecteur de la Bible. Et la jeune et exquise païenne de répondre sans hésitation : « Que ta religion soit la mienne, puisqu'elle enseigne à mieux aimer. »

⁷ Deux exemples. D'abord effrayée des menaces qui pèsent sur elle, Cymodocée reprend bientôt courage : « Il n'est d'affreux que le commencement du malheur; au comble de l'adversité, on trouve, en s'éloignant de la terre, des régions tranquilles et sereines : ainsi, lorsqu'on remonte les rives d'un torrent furieux, on est épouvanté, au fond de la vallée, du fracas de ses ondes; mais à mesure que l'on s'élève sur la montagne, les eaux diminuent, le bruit s'affaiblit, et la course du voyageur va se terminer aux régions du silence, dans le voisinage du ciel. » — Pour Eudore, le jour du martyre s'est levé, il est radieux; le jeune homme s'écrie : « O soleil, sur le trône élevé d'où tu jettes un regard ici-bas, que te font nos larmes et nos malheurs ? Ton levant et ton coucher ne peuvent être troublés par le souffle de nos misères; tu éclaires des mêmes rayons le crime et la vertu; les générations passent, et tu poursuis ta course. » Comment ne pas évoquer cette image de l'Aigle de Meaux comparant notre passage terrestre à une brève apparition sur la scène du monde !

⁸ Il note dans ses *Mémoires* : « Cent et cent fois j'avais fait, défait et refait la même page. De tous mes écrits c'est celui où la langue est la plus correcte. »

même regard neuf prompt à l'émerveillement, la même palette capable de fixer le coloris et les nuances avec une adresse suprême⁹.

Malgré des erreurs et des lacunes, *Les Martyrs* représente une œuvre unique dans les lettres françaises, une œuvre qui s'apparente, par sa conception et son ampleur, à la *Divine Comédie* de Dante et au *Paradis perdu* de Milton. C'est peut-être la première fois qu'un écrivain français fait preuve d'une aussi haute ambition; il faudra attendre jusqu'à Claudel pour entendre à nouveau des accents aussi élevés.

Le public de l'époque ne s'y est pas trompé, qui s'est arraché les exemplaires de cette épopée. Dans l'ensemble, la critique se montre favorable; quelques réticences seulement, dans les milieux ecclésiastiques. L'ouvrage alimente la sensibilité romantique. Lamartine s'en inspirera parfois; des rappels se découvrent aussi chez Vigny et surtout chez Victor Hugo¹⁰.

* * *

⁹ Les environs de Rome : « La campagne romaine se montrait tout éclatante de la fraîcheur, et pour ainsi dire de la jeunesse de la lumière. Les monts lointains de la Sabine, qu'enveloppait une vapeur diaphane, se peignaient de la couleur du fruit du prunier, quand sa pourpre violette est légèrement blanchie par sa fleur. » Les environs de Jérusalem : « Au premier aspect de cette région désolée, un grand ennui saisit le cœur. Mais, lorsque, passant de solitude en solitude, l'espace s'étend sans bornes devant vous, peu à peu l'ennui se dissipe; le voyageur éprouve une terreur secrète, qui, loin d'abaisser l'âme, donne du courage et élève le génie. [...] Dieu même a parlé sur ces bords : les torrents desséchés, les rochers fendus, les tombeaux entr'ouverts attestent le prodige; le désert paraît encore muet de terreur, et l'on dirait qu'il n'a osé rompre le silence depuis qu'il a entendu la voix de l'Eternel. »

¹⁰ En écrivant :

« Il est sur ma montagne une épaisse bruyère
Où les pas du chasseur ont peine à se plonger,
Qui plus haut que nos fronts lève sa tête altière,
Et garde dans la nuit le pâtre et l'étranger.
Viens y cacher l'amour et ta divine faute;
Si l'herbe est agitée ou n'est pas assez haute,
J'y roulerai pour toi la Maison du Berger... »

Vigny s'est-il souvenu de ces mots de Velléda à Eudore : « Je n'ai jamais aperçu au coin d'un bois la hutte roulante d'un berger, sans songer qu'elle me suffirait avec toi. Plus heureux que ces Scythes dont les Druides m'ont conté l'histoire, nous promènerions aujourd'hui notre cabane de solitude en solitude, et notre demeure ne tiendrait pas plus à la terre que notre vie » (voir MONCLOND, *Revue de Littérature comparée*, avril 1923, p. 272).

L'admirable récit de la tempête dans *Les Travailleurs de la Mer* est peut-être déjà en germe dans ce passage des *Martyrs* : « Rien n'était plus menaçant que ce silence dans le tumulte, cet ordre dans le désordre. Comment se sauver d'une tempête qui semble avoir un but, et des fureurs préméditées ? »

Où Chateaubriand a écrit : « Sur les autels des faux dieux, les idoles laissèrent échapper un effroyable sourire », Musset reprend :

« Dors-tu content, Voltaire, et ton hideux sourire
Voltige-t-il encor sur tes os décharnés ? »

Nous avons abandonné M^{me} de Staël sur les routes de l'exil... Son premier contact avec l'Allemagne, cette Allemagne qu'elle chantera en un livre célèbre, n'est pas très chaleureux. Tout semble la heurter dans ce pays qui lui offre pourtant une généreuse hospitalité¹¹. Accueil empressé pendant les trois mois qu'elle passe à Weimar; elle a bien tort d'énoncer des jugements cassants sur ses hôtes, car les beaux esprits du temps se soumettent patiemment à ses interrogatoires. Elle fait en somme du grand reportage, elle accumule des matériaux pour le livre qu'elle entend consacrer plus tard à l'Allemagne. Schiller et Goethe ne la satisfont pas tout à fait et elle-même étourdit plus qu'elle ne séduit les deux grands hommes¹².

A Berlin, où elle séjourne six semaines, elle commence de se réconcilier avec l'Allemagne. Elle demande à Fichte une entrevue d'un quart d'heure pour qu'il lui explique son système philosophique ! La cour de Prusse, la reine Louise surtout, lui fait fête. M^{me} de Staël est flattée, certes, de toutes ces attentions, mais elle conserve en son cœur un fonds de nostalgie : comme il vaudrait mieux être reine à Paris, dominer la politique et les lettres par le truchement d'un salon fréquenté, envié et redouté ! Mais Napoléon, ennemi implacable, veille sans relâche. Le ressentiment de l'exilée ne tombe pas; elle exploite tout ce qui est possible contre le tyran. Après l'exécution

Ces exercices de littérature comparée ne sont pas de vains jeux; ils permettent de suivre certaines veines particulièrement fécondes et de mettre au grand jour des filiations précieuses pour l'intelligence des courants littéraires, qui sont aussi des témoignages de l'évolution des esprits. Il n'est donc pas inutile de voir dans *Les Martyrs* le point de départ, l'étincelle illuminatrice et déterminante, du *Cinq-Mars* de Vigny, de la *Notre-Dame de Paris* de Hugo, de certains romans de Walter Scott, des *Derniers jours de Pompéi* de Bulwer-Lytton, du *Quo Vadis* de Sienkiewicz, du *Boy* du père Luis Coloma. Cueillons ici l'hommage de la préface des *Récits des Temps mérovingiens*; enfant, Augustin Thierry lit avidement l'épopée au collège de Blois et en subit un ébranlement que rien n'effacera par la suite : « Ce moment d'enthousiasme fut peut-être décisif pour ma vocation à venir. [...] Aujourd'hui, si je me fais lire la page qui m'a tant frappé [il s'agit du passage débutant par : « Pharamond ! Pharamond ! nous avons combattu avec l'épée... »], je retrouve ces émotions d'il y a trente ans. Voilà ma dette envers l'écrivain de génie qui a ouvert et qui domine le nouveau siècle littéraire. Tous ceux qui, en divers sens, marchent dans les voies de ce siècle, l'ont rencontré de même à la source de leurs études, à leur première inspiration; il n'en est pas un qui ne doive lui dire comme Dante à Virgile : *Tu duca, tu signore e tu maestro*. »

¹¹ Elle écrit à son père, son confident et l'objet d'un culte passionné : « Ainsi tout le poids de l'Allemagne n'est pas encore retombé sur moi. [...] Toutes les sensations sont pénibles, et tout ce qui n'est pas distingué parmi les Allemands n'est pas tout à fait de l'espèce humaine. »

¹² Notons ce mot délicieux de Schiller à Goethe, une fois Germaine éloignée : « Depuis le départ de notre amie, il me semble que je relève d'une grande maladie » (Lady BLENNERHASSETT, *M^{me} de Staël et son temps*, traduction DIETRICH, Westhausser, 1890, t. III, p. 66).

sommaire et parfaitement injuste du duc d'Enghien dans les fossés de Vincennes, elle a des accents d'une réelle éloquence¹³. De tels propos prononcés à l'étranger n'atteignent-ils pas aussi la France ?

Les malheurs s'abattent sur la pauvre femme. Elle perd son père, M. de Necker, auquel elle a rendu toute sa vie et même après sa mort un culte filial d'une ardeur jamais tempérée, et sa liaison avec Benjamin Constant est finalement dénouée. Elle se sent seule et mélancolique. L'œuvre d'art la sauvera-t-elle d'elle-même ? Sans doute le croit-elle, car on la voit entreprendre la rédaction d'un roman, son meilleur, *Corinne*. C'est à l'Italie ensoleillée qu'elle en empruntera le décor. Avant d'apprécier la justesse de ses observations de voyageuse un peu rapide, évoquons les grandes lignes de cette intrigue.

Un jeune Écossais, Oswald, lord Nelvil, séjourne en Italie; jeune homme froid, hautain, désenchanté, indifférent à tout. Il se lie bientôt avec un jeune émigré français, le comte d'Erfeuil, qui ne joue qu'un rôle très secondaire dans cette action, mais permet à M^{me} de Staël de peindre le Français comme un personnage brillant et insouciant, d'une gaieté communicative et très gonflé de vanité nationale. Rendus à Rome, ils sont les témoins d'une manifestation mémorable : une poétesse italienne, Corinne, dont on ignore les origines et chez qui la beauté le dispute au génie, est couronnée au Capitole. Le jeune Anglais s'éprend sans retard de cette femme accueillant tacitement l'offrande de cet amour; elle propose à son soupirant de lui révéler les mille et une beautés de l'Italie. Ensemble, ils font la découverte de la campagne, des arts, des monuments, de la littérature, et lord Nelvil vit dans le ravissement. Comment une intelligence aussi dominatrice, des sentiments aussi passionnés n'effaroucheraient-ils pas son conformisme britannique ? Il n'a jamais connu une femme aussi indépendante que Corinne et son puritanisme s'en offusque. Et cette femme mystérieuse doit cacher un secret : quel est donc son passé ? Corinne finit par lui avouer qu'elle n'est pas Italienne, mais Anglaise, la fille de lord Edgermond et de sa première femme, qui était Romaine. Comme cela

¹³ « Pouvait-on blasphémer ainsi les souvenirs de la bataille de Lens et de Rocroy ? Ce Bonaparte, qui en a gagné, des batailles, ne sait même pas les respecter; il n'y a ni passé ni avenir pour lui; son âme impérieuse et méprisante ne veut rien reconnaître de sacré pour l'opinion; il n'admet le respect que pour la force existante » (M^{me} DE STAËL, *Dix Années d'Exil*, Paris, Plon-Nourrit, 1904, p. 122).

arrive toujours dans les romans et parfois dans la vie, lord Edgermond et lord Nelvil sont de vieux amis qui ont rêvé d'unir un jour leurs enfants. Toutefois, le tempérament fantasque de Corinne a effrayé lord Nelvil aîné; en mourant, il a exprimé le vœu que son fils épousât Lucile Edgermond, également la fille de son ami, mais née d'un second mariage et jeune Anglaise de tout repos. Le jeune homme, après avoir appris ces révélations, décide de retourner en Angleterre rompre avec Lucile et annoncer sa résolution d'épouser Corinne. Une fois revenu dans sa patrie, l'opinion britannique reprend possession de lui; les préjugés sont plus forts que son amour, qui n'est plus réchauffé des ardeurs du soleil italien et de la présence envoûtante de Corinne. Comme il était convenu, il épouse Lucile, il rentre dans le rang, il sera bon époux et bon père. Devant l'effondrement de son rêve, Corinne se tait, elle ne troublera pas l'union paisiblement heureuse de sa demi-sœur, elle mourra bientôt de chagrin.

Deux idées dominent ce roman, et ce sont deux idées neuves en France. M^{me} de Staël est la première à proclamer aussi ouvertement, avec un peu de révolte aussi, des revendications féministes. Corinne n'a pas pu se soumettre au conformisme sage et mesquin de la société anglaise. Elle a gagné l'Italie où elle n'a plus eu à dissimuler ses sentiments. Elle a vécu sa vie en s'affranchissant de toutes les entraves, elle n'a pas craint d'afficher son amour. Elle sera finalement brisée, car on ne se dresse pas impunément contre les lois et les usages dont nous sommes tous prisonniers¹⁴. La position que prend résolument M^{me} de Staël dans le conflit la situe dans le camp romantique; elle se déclare contre la tradition, pour l'affirmation des droits et des préférences individuelles, sans aucun souci des conséquences sociales.

De plus, *Corinne* introduit brillamment le cosmopolitisme dans la littérature française; non pas simplement un cosmopolitisme de décor ou de paysages, mais aussi d'idées et de types nationaux. Elle n'est pas Française, elle est d'origine suisse. Elle se trouve ainsi au carrefour de plusieurs peuples, de plusieurs tempéraments nationaux. Aussi

¹⁴ « Il fallait juger Corinne en artiste, en poète, pour lui pardonner le sacrifice de son rang, de sa famille, de son nom, à l'enthousiasme du talent et des beaux-arts. Mais lord Nelvil croyait que les relations de la vie sociale devaient l'emporter sur tout, et que la première destination des femmes, et même des hommes, n'était pas l'exercice des facultés intellectuelles, mais l'accomplissement des devoirs particuliers de chacun » (M^{me} DE STAËL, *Corinne*, livre XIII, chap. III).

est-elle apte à comprendre, mieux que quiconque à son époque, les Anglais, les Allemands, les Italiens. Aucun préjugé national ne lui barre la route. Et comme elle possède un don remarquable pour pénétrer dans l'âme particulière des différents types nationaux, elle nous présente une galerie de portraits dont la plupart sont réussis, dont aucun en tout cas n'est absolument raté.

Pour écrire *Corinne*, M^{me} de Staël s'est rendue en Italie. Rome et Naples ne la séduisent pas comme on pourrait le croire; elle y traîne avec elle ses détresses intimes faisant écran entre elle et le monde qu'elle traverse rapidement. Un nouvel amour la rendra à la lumière : à 39 ans, elle s'éprend du duc Pedro de Palmella, âgé de 24 ans. Amour presque maternel, tout à fait dans sa manière et dont sourira Constant. Grâce à don Pedro, elle aimera Florence¹⁵.

S'agit-il d'un roman à clef ? Oui, dans une certaine mesure, mais ce n'est pas un miroir fidèle, l'image première a subi de nombreuses transformations, au reste indispensables à l'œuvre d'art. Lord Nelvil, c'est un peu le duc de Palmella, et c'est aussi, en filigrane, Benjamin Constant. Les autres personnages conservent des traits empruntés de gauche et de droite. M^{me} de Staël nourrit une dilection particulière pour Corinne, qui est elle-même, telle du moins qu'elle se souhaitait, c'est-à-dire une femme mêlant les élans de l'intelligence la plus aiguë aux transports de la passion la plus entière¹⁶.

Ce serait une grossière exagération de voir dans ce livre une tentative de rapprochement avec le catholicisme. Nous ne nous arrêtons même pas à sa chimère d'une fusion de tous les cultes. Comment toutefois ne pas souligner que, pour la première fois, la vieille rancune contre le catholicisme semble avoir tombé ? En face de Saint-Pierre

¹⁵ Elle lui écrit pour évoquer leurs promenades dans Rome : « Toute mon âme était pénétrée de regrets, de tendresse, d'admiration; nous étions contemporains par les débris des siècles. [...] Et du haut du ciel mon père m'a pardonné un bonheur si mêlé de larmes, un bonheur tout couvert de nuages. J'ai écrit quelques-unes des choses que vous m'avez dites ce jour-là; je n'inventerai jamais mieux, et j'aime cette intelligence secrète qui s'établira entre nous quand vous lirez *Corinne*. Vous vous y reconnaîtrez tel que vous êtes » (H. FAURE, *Revue des Revues*, 15 août 1903, p. 408).

¹⁶ Quand Corinne parle de l'amour, comment ne pas prêter l'oreille à un propos de M^{me} de Staël : « Il donne des heures si douces, il répand un tel charme sur chaque minute, que, bien qu'il ait besoin d'un avenir indéfini, il s'enivre du présent, et reçoit un jour comme un siècle de bonheur ou de peine, tant ce jour est rempli par une multitude d'émotions et d'idées. Ah ! sans doute, c'est par l'amour que l'éternité peut être comprise » (*Œuvres*, t. I, p. 724).

de Rome, elle ne lance plus ses défis coutumiers; elle est au contraire sincèrement émue¹⁷.

Une œuvre connaissant à l'étranger, même en France, dans certains secteurs, un succès aussi retentissant, ne parviendra-t-elle pas à fléchir Napoléon ? M^{me} de Staël l'espère de tout son cœur. Le maître ne désarme pas aussi facilement. Napoléon a toujours détesté et sans doute aussi redouté la terrible femme¹⁸. Cette hostilité permanente, envisagée avec le recul des années, ne fait peut-être pas honneur au patriotisme fort tiède de M^{me} de Staël; elle rend compte de l'influence qu'elle a exercée et des appréhensions qu'elle a su faire naître et entretenir, grâce au goût de l'intrigue, l'un des aspects fondamentaux de sa nature.

* * *

Si *Corinne* ne lui vaut pas sa grâce auprès de l'empereur, son ouvrage sur l'Allemagne, qu'elle prépare soigneusement, la lui obtiendra-t-il ? Pour le croire, il faudrait que M^{me} de Staël soit une sotte, et elle est tout, sauf cela. Elle ne peut sérieusement s'imaginer que Napoléon lui pardonnera son passé tumultueux et brouillon par la publication d'un livre à la gloire de l'Allemagne, alors qu'il doit lui-même faire face aux troupes prussiennes en de sanglants conflits. Elle entretient l'illusion flatteuse que sa gloire intellectuelle, que l'ascendant qu'elle s'est acquis en Europe inciteront le maître à souhaiter un rapprochement pour le prestige de son régime. Chez elle, à côté d'une intelligence très vive, il y a toujours une grande part d'enthousiasme obstruant la vision nette des choses.

L'exilée travaille à un grand ouvrage qui doit révéler l'Allemagne à la France. L'entreprise n'est pas entièrement inédite; d'autres avant elle ont déjà commencé à vulgariser auprès des lecteurs certaines notions sur la littérature germanique; Suard et l'abbé Arnaud, entre

¹⁷ « Le culte de la douleur, le christianisme, contient le vrai secret du passage de l'homme sur la terre » (id., *ibid.*, p. 682).

¹⁸ Le 29 août 1805, il écrit à Fouché : « Vous sentez que je ne suis pas assez imbécile pour la vouloir à Paris... Tous les éléments de discorde, il faut les éloigner de Paris. » Le 31 décembre 1806 : « Ne laissez pas approcher de Paris cette coquaine de M^{me} de Staël. » Le 18 avril 1807 : « Cette femme est un vrai corbeau; elle croyait la tempête déjà arrivée, et se repaissait d'intrigues et de folies. Qu'elle s'en aille dans son Léman. » Le 19 avril : « Quelle bonne Française nous avons là !... Tout ce qui me revient de cette misérable femme mérite que je la laisse dans son Coppet avec ses Genevois » (textes colligés par M. SOURIAU, *op. cit.*, p. 279).

autres, se sont attelés à cette besogne. Le plus curieux, c'est que M^{me} de Staël met quelque temps à goûter et à aimer les œuvres allemandes qu'elle entend célébrer dans son livre. Elle a même, vers 1796 et 1797, des propos indiquant à la fois son incompréhension et une certaine mesure d'hostilité. Ses préjugés disparaissent peu à peu. Benjamin Constant y est bien pour quelque chose, qui consent parfois à lui apprendre les beautés qu'elle n'a pas devinées. Elle sent que son voyage de 1803 n'est pas suffisant pour lui assurer l'information nécessaire. Elle repart donc en 1807; c'est une nouvelle tournée auprès des célébrités. Elle s'astreint même à suivre, à Vienne, les cours de Guillaume Schlegel sur l'art dramatique; ce sont la plupart des idées littéraires de ce professeur allemand que nous retrouvons dans *De l'Allemagne*. Ses longues conversations avec lui alimentent plusieurs chapitres de son livre. Goethe, au courant de la situation, prétend que c'est le livre de Schlegel-Staël¹⁹. Les mérites de l'auteur n'en demeurent pas moins grands, quoique son apport soit limité. La création spontanée, en littérature, n'existe pour ainsi dire pas; on est toujours quelque peu redevable à ses devanciers ou à ses contemporains. Le grand art d'un écrivain, c'est de savoir grouper et présenter des matériaux, qui ne sont pas tous forcément de lui. Le grand exemple : Stendhal. M^{me} de Staël n'échappe pas à la règle; rien de plus, rien de moins.

Il y a dans son ouvrage des idées belles et fortes, même si elles sont loin d'être toutes inédites et si plusieurs sont répréhensibles du point de vue national. Il comprend, assez arbitrairement, quatre parties. Dès le début, l'auteur souligne qu'il juge indispensable, *pour remédier à la stérilité dont notre littérature est menacée*, de lui infuser *une sève plus vigoureuse*. N'y a-t-il pas ici, dès l'abord, une pétition de principe ? La prémisse n'est pas irréfutable. Cette stérilité, existe-t-elle vraiment ? Et si elle existe, il semble que ce ne soit pas à la littérature proprement dite qu'il faille en imputer le blâme. La sève demeure toujours vigoureuse, même s'il lui est impossible de s'écouler dans les productions de l'esprit : la caporalisation qui écrase la France impose le baillon à l'intelligence française. Ce n'est pas faute de

¹⁹ M^{me} de Staël à Schlegel : « ... ce livre où tout vous rappelle à moi ».

talents, c'est faute d'une atmosphère respirable où il soit loisible aux esprits de se lancer dans toutes les directions, en toute liberté, sans toujours avoir à redouter les châtimens policiers et l'exil, dont M^{me} de Staël demeure l'une des victimes les plus fameuses.

Pour infuser cette sève vigoureuse, elle conseille l'étude des écrivains allemands, *ces hommes les plus instruits et les plus méditatifs de toute l'Europe*. L'éloge est de taille, il est même excessif. Dans son désir d'exalter l'Allemagne au détriment de la France napoléonienne, M^{me} de Staël se laisse aveugler par ses rancunes personnelles. Pour un Goethe, pour un Schiller, elle généralise à outrance. Les Allemands eux-mêmes n'en demandent pas tant; les plus intelligents parmi eux savent bien qu'il existe certaines élites intellectuelles dans tous les pays européens, qu'ils ne détiennent aucun monopole, aucun magistère sur la pensée et sur l'art.

Dans sa première partie, M^{me} de Staël traite des mœurs des Allemands, tels qu'elle les voit, tels qu'elle se les imagine. A la lire, l'Allemand serait un être sentimental, loyal, fidèle, tout entier tourné vers le rêve. C'est un des poncifs les plus pernicieux hérités du romantisme, qui empoisonnera tout le XIX^e siècle en France, où il se trouvera toujours des intellectuels, même après la défaite de 1870, pour entretenir des chimères autour de l'Allemagne, pour se créer une Allemagne à leur convenance et toute idyllique... Et subitement, une idée heureuse éclate chez M^{me} de Staël, une comparaison plus exactement, poussant très loin dans la psychologie particulière des deux peuples. Elle a remarqué qu'en France la vie de société absorbe tout l'homme, cependant que l'Allemand, très peu homme du monde, réfléchit plus qu'il ne converse et conserve ainsi son originalité. Observation très pertinente, permettant de féconds rapprochements sur la littérature des deux pays. La littérature française, née dans des fêtes populaires et poursuivie dans les salons et les académies, est sociale, tandis que la littérature allemande demeure plus individuelle, voire individualiste, plus repliée sur elle-même, plus orientée vers les spéculations intérieures. Le rêve se substitue ainsi à la clarté logique.

Quels sont donc les traits essentiels de cette littérature germanique? M^{me} de Staël dégage les suivants : le dédain de toute règle, l'expansion puissante de l'individu, un certain goût de profondeur.

Elle trouve ensuite une formule, simplifiée comme toutes les formules, et qui a fait fortune : *Le Nord est romantique, le Midi classique*. Déjà, au chapitre XI de son ouvrage *De la Littérature*, elle a développé cette distinction, étayée sur certaines considérations historiques : il existe un rapport étroit entre les institutions sociales de chaque siècle et de chaque pays, et la littérature. La démocratie en Grèce, l'aristocratie à Rome ont donné un caractère différent à ces deux littératures. La religion chrétienne, jointe à l'invasion des peuples du Nord, crée une littérature nouvelle. Du moyen âge, période de fusion, sort la Renaissance. La littérature rénovée présente des caractères nouveaux : enrichissement de la sensibilité, connaissance plus approfondie du cœur humain. Quelles nations semblent alors désignées pour prendre la tête des peuples ? Les nations du Midi, notamment l'Italie, héritière de la civilisation antique ; comme le despotisme des princes et des prêtres pèse sur elles, elles sont réduites aux œuvres d'imagination. Les nations du Nord sont alors à l'avant-garde du mouvement ; M^{me} de Staël ne se prive pas d'avouer sa préférence très nette pour la littérature du Nord qu'elle estime plus indépendante, plus philosophique, plus profondément passionnée, plus respectueuse des femmes. A l'entendre, tous ces mérites s'expliquent par l'âpreté du sol, la tristesse du ciel et le protestantisme. Elle étudie ensuite les rapports des littératures anglaise, allemande, française avec les institutions républicaines en Angleterre, féodales en Allemagne, monarchiques en France²⁰.

Thèse hardie, fort bien charpentée, d'où une certaine part d'arbitraire n'est pas exclue. Elle s'infléchit parfois sous le poids d'une hostilité au catholicisme faussant toute perspective et nuisant au jugement de M^{me} de Staël ; on lui souhaiterait plus d'objectivité. Elle a toutefois raison de noter que la poésie romantique met en œuvre nos émotions personnelles et nos traditions nationales.

Dans les deux dernières parties *De l'Allemagne*, l'auteur quitte le domaine de la littérature pour traiter de philosophie et de religion. Cette incursion dans un domaine qui lui est moins accessible qu'elle ne le croit n'est pas heureuse. A la philosophie matérialiste du XVIII^e siècle, elle oppose la philosophie allemande, dégageant la loi

²⁰ Voir LANSON et TUFFRAU, *op. cit.*, p. 511.

morale de notre âme même, sans se soucier d'aucune révélation extérieure et supérieure à l'homme. Elle prône aussi la nécessité de posséder le sens religieux et l'enthousiasme pour pénétrer en tout l'essence des choses. Passe pour l'enthousiasme, excellent à condition de ne pas faire perdre de vue les réalités; quant au sens religieux, il est assez vacillant chez Germaine, plus portée, en ces matières, à se laisser guider par le cœur que par le cerveau.

1810 : le livre est prêt à paraître, il a coûté à son auteur six années d'un labeur ardu. Que va-t-il se passer ? M^{me} de Staël est inquiète, elle ne désespère pas encore de fléchir le maître, auprès duquel elle envoie son fils en ambassade²¹. C'est un refus sans appel, de la part de Napoléon à qui tout dans l'État doit être subordonné, les intelligences comme les choses. M^{me} de Staël compte encore pouvoir rentrer à Paris. Cette illusion sans cesse renaissante sera de courte durée. Le ministre de la Police, Savary, décide de supprimer de nombreux passages favorables à l'Angleterre. Ce n'est qu'un début. Peu de temps après, la correspondance de M^{me} de Staël est saisie, les planches et les formes de son livre sont rompues, les feuilles déjà tirées sont mises au pilon, l'éditeur Nicole dépose son bilan. Une fois de plus, elle doit quitter la France et regagner Coppet. Dans sa retraite, des amis viennent la voir. Ils ne le font pas impunément; ils reçoivent par la suite des lettres de cachet ou ils sont destitués. Napoléon établit un rigoureux cordon sanitaire autour de sa vieille ennemie. L'empereur est-il personnellement convaincu que la police, si docilement persécutrice, est capable d'étouffer la voix de l'esprit ? Il ne le semble pas; il échappe parfois à cet autocrate des réflexions qui ouvrent des avenues insoupçonnées dans sa pensée difficile à saisir avec exactitude²².

²¹ Napoléon reçoit courtoisement le jeune homme, mais lui dit ceci : « Votre mère n'est pas méchante. Elle a de l'esprit, beaucoup d'esprit, mais elle n'est accoutumée à aucune espèce de subordination. »

²² A Saint-Cloud, le 19 septembre 1808, Napoléon déclare à Fontanes : « Fontanes, savez-vous ce que j'admire le plus dans le monde ? C'est l'impuissance de la force pour organiser quelque chose. Il n'y a que deux puissances dans le monde, le sabre et l'esprit; j'entends par l'esprit les institutions civiles et religieuses. A la longue le sabre est toujours battu par l'esprit » (SAINTE-BEUVE, *Portraits littéraires*, Paris, Garnier, 1884, t. II, p. 266-267). Le mot est à retenir. Napoléon s'en est-il souvenu en octobre 1813, quand paraissait à Londres *De l'Allemagne*, le livre qu'il avait fait détruire avant sa publication trois années auparavant ?

De son point de vue de dictateur absolu, on ne saurait le blâmer complètement, car le livre est nettement antinapoléonien²³. M^{me} de Staël s'attaque à tout ce qui constitue son système et il est trop clairvoyant pour se méprendre sur la signification et la portée de cette protestation. Il comprend que c'est l'ancienne lutte se poursuivant entre eux avec des armes renouvelées, trempées d'un nouvel acier. Et il réagit en conséquence. Ce sont là des considérations politiques d'une époque déjà bien lointaine; nous n'avons pas à prendre parti pour ou contre Napoléon. Le livre, qui lui est carrément hostile, est-il également contraire aux intérêts permanents de la France ?

Les passions et les animosités rétrospectives offrent peu d'intérêt, si elles ne contribuent pas à la compréhension des œuvres. Comment ne pas voir dans *De l'Allemagne* un ouvrage qui, s'il n'est pas délibérément antifrançais, exalte par comparaison une Germanie séduisante et idyllique ? Le parallèle n'est sans doute pas mené jusqu'à ses conclusions extrêmes, il n'est qu'à peine esquissé, plutôt tacitement suggéré; les lecteurs du temps ne peuvent que conserver une idée assez piètre de la France, incapable de s'élever aux hauteurs où M^{me} de Staël hisse les Allemands avec son enthousiasme communicatif²⁴.

Que cette Suissesse se permette des jugements excessifs et s'abandonne à certains transports de germanisme intellectuel, il n'y a guère à s'en étonner. Elle ne peut toutefois gagner sur deux tableaux à la fois. Elle écrit textuellement que l'Allemagne est *la patrie de sa pensée*. Fort bien; qu'elle cesse alors ses professions de fidélité à la France. L'amour explique peut-être, il ne justifie pas des affirmations trop simplistes. On comprend mal qu'une intelligence aussi avisée puisse en venir à écrire sérieusement de la langue allemande qu'elle *se raidit d'elle-même contre l'intention de celui qui la parle, dès qu'on veut la faire servir à trahir la vérité*. Comme c'est touchant ! M^{me} de Staël n'a pas vécu assez longtemps pour connaître le faux de la dépêche

²³ Il a saisi l'allusion quand il a lu : « Nous n'en sommes pas, j'imagine, à vouloir élever autour de la France littéraire la grande muraille de la Chine, pour empêcher les idées du dehors d'y pénétrer » (*Œuvres*, t. III, p. 4).

²⁴ Elle aura beau écrire : « Je ne puis, malgré ma haine contre le chef des Français, souhaiter qu'on arrive [...] à lui à travers la France » (*Dix Années d'Exil*, p. 416), les coups qu'elle entend porter contre Napoléon atteignent aussi le pays sur lequel il exerce sa dictature. Il est toujours compliqué et hasardeux de séparer l'un de l'autre par une opération de l'esprit, si subtile qu'on la souhaite.

d'Ems, la violation des frontières belges en 1914 et l'accumulation des mensonges hitlériens. La langue allemande réussit très convenablement à trahir la vérité sans qu'elle se raidisse !

La grande erreur, c'est que M^{me} de Staël décrit une Allemagne qui a bien existé, mais qui n'existait déjà plus au moment de la publication de son livre. Elle célèbre cette Allemagne universitaire et villageoise, soumise à des princes romantiques et rêveurs, partageant leurs plaisirs entre la musique et la contemplation de la nature. Ce n'est pas ainsi qu'on a appris à connaître l'Allemagne depuis 150 ans. Or *De l'Allemagne* exerce une telle influence sur l'esprit des Français que, même après les revers de 1870, une grande partie d'entre eux, surtout dans les milieux intellectuels et universitaires, témoignent d'un engouement insolite pour la grande nation voisine. Cette germanophilie a empoisonné pendant de longues années l'intelligence française et a retardé, sinon compromis, de nécessaires redressements.

M^{me} de Staël ne se prive pas de charger les Français. Elle ne veut pas que les Allemands entretiennent le culte de la France²⁵; elle les invite à s'imposer davantage et à ne jamais se sentir en état d'infériorité en présence des Français²⁶. Elle fait encore bien davantage; si l'on peut reprocher à Napoléon III, comme l'une de ses fautes capitales, d'avoir favorisé l'unité allemande et créé un problème non encore résolu, il a pu trouver dans *De l'Allemagne* la défense de sa thèse, quand M^{me} de Staël invite les Allemands à former un bloc solide en leur vantant *la grande puissance nationale qu'il importe tant de fonder, au milieu des colosses européens*²⁷.

Oui, M^{me} de Staël a trahi. Une trahison nullement délibérée, à demi-consciente si l'on veut, mais une trahison quand même. Un acte d'ingratitude aussi envers la France dont elle écrit la langue et dont elle a absorbé la culture. Au fond, c'est la haine de Napoléon qui l'inspire; cette explication n'est pas une excuse. Un écrivain n'a jamais le droit, pour des motifs personnels, de se laisser dominer par

²⁵ « L'estime que les amis des lumières accordaient à l'esprit français a été l'une des causes qui ont perdu pendant si longtemps l'Allemagne » (*Dix Années d'Exil*, p. 110-111).

²⁶ « L'ascendant des manières des Français a préparé peut-être les étrangers à les croire invincibles. Il n'y a qu'un moyen de résister à cet ascendant : ce sont des habitudes et des mœurs nationales très décidées » (*Œuvres*, t. III, p. 20).

²⁷ *Id.*, *ibid.*, p. 9.

ses nerfs et de porter des coups qui desservent un peuple tout entier. Du point de vue français, *De l'Allemagne* est un mauvais livre.

On s'étonne moins des rigueurs de Napoléon; dans cette longue querelle, le Corse se montre meilleur Français que la Suisse. C'est très probable qu'il ne s'agit pour lui que de consolider son pouvoir et d'éliminer tout germe d'opposition à son régime; il se trouve en même temps à servir les intérêts français en ne permettant pas qu'on mette en circulation des idées fausses sur l'Allemagne.

Pour rendre compte de l'état d'esprit de M^{me} de Staël, voici un mot, rarement cité, qui lui a échappé un jour; c'est une clef précieuse sur toute sa psychologie. Après la chute de Napoléon, M^{me} de Staël s'écrie : *J'étais née pour l'adorer, cet homme-là, et il m'a repoussée.* C'est l'exclamation de sa passion féminine contrariée. Ses multiples efforts pour gagner le cœur du grand homme se sont révélés inutiles, car Napoléon n'aime pas, sans doute parce qu'il les redoute justement, les femmes trop intelligentes. M^{me} de Staël ne se consolera jamais de ce grand échec de sa vie; ne pouvant s'associer à sa gloire, elle choisit de lui mener une guérilla incessante, de se constituer le point de ralliement de l'opposition à son régime. De cette façon, devine-t-elle, elle participera quand même de son prestige et de son rayonnement. Attitude, réaction tout à fait féminines. Ce n'est pas ainsi qu'un écrivain se grandit; il y a de ces rancunes et de ces ressentiments auxquels un grand cœur ne s'abaisse jamais.

Le livre comporte néanmoins de beaux passages, d'une inspiration élevée. Avec l'âge, M^{me} de Staël s'est assagie, elle peut aujourd'hui reconnaître une plus saine hiérarchie des valeurs. Elle ne déclame plus contre la religion, elle en voit la nécessité. La religion n'est plus l'ennemie qu'elle a été, elle peut être au contraire un baume répandu sur nos blessures. L'influence morale *De l'Allemagne* a été considérable, on en retrouve les traces chez les principaux esprits du siècle²⁸.

Par cette œuvre, M^{me} de Staël a-t-elle contribué au mouvement nouveau ? Est-ce la muse annonciatrice du romantisme²⁹ ? Il faudra

²⁸ Charles Nodier : « C'est le jet libre, énergique, souvent sublime, du génie qui apprécie le génie » (*Mélanges*, t. II, p. 335). — Lamartine : « Le livre religieux, mystique, républicain, *De l'Allemagne*, m'avait révélé à moi-même mes sentiments encore confus de métaphysique et de libéralisme » (*Œuvres*, t. V, p. 467).

²⁹ « M^{me} de Staël n'a rien de ce qu'il faut pour diriger un mouvement littéraire. Il y a dans son esprit trop de confusion et d'à peu près. Elle est partagée entre le

attendre Victor Hugo et sa *Préface de Cromwell* pour avoir en mains la véritable charte du romantisme. Mais on peut découvrir quelques anticipations chez M^{me} de Staël. Des anticipations qui ne sont pas groupées en un corps de doctrine, nullement systématisées, qui s'y trouvent cependant bel et bien. La grande faiblesse de son apport considérable, c'est qu'elle ne connaît pas beaucoup l'art d'écrire³⁰. Le jugement est brutal; qu'on se reporte à ses livres pour s'en convaincre. La perfection de la forme n'est pas qu'une exigence de professeur; c'est une condition de durée.

* * *

Jusqu'à maintenant, trois noms dépassent l'époque étudiée : Rousseau, Chateaubriand, M^{me} de Staël. Par son tempérament, par sa sensibilité, par son hostilité aux conventions et aux formes reçues, Rousseau, en plein XVIII^e siècle, préfigure le romantisme. Par sa mélancolie incurable, par l'opulence de son style, par ses découvertes de la nature, par le fait surtout qu'il a centré toute son œuvre autour de sa personne, Chateaubriand demeure le grand personnage et le maître du romantisme. Par sa connaissance et son goût des littératures étrangères, par son cosmopolitisme exceptionnel, par quelques-unes des théories qu'elle a émises, M^{me} de Staël apporte au romantisme quelques bouffées d'air étranger³¹. Cet élan s'est associé des forces convergentes qui l'ont gonflé de toutes parts et lui ont assuré un effet de masse.

De ces trois écrivains, c'est, sans conteste possible, Chateaubriand qui se classe bon premier par le rayonnement intellectuel et le poids dont il a pesé sur ses successeurs, sur toute la génération suivante. Même ceux qui ont lutté contre lui, se défendant de son emprise, de son impérialisme intellectuel, même ceux-là témoignent en faveur du rôle éminent qu'il a longtemps joué, qu'il continuera de jouer, même après 1815, alors que sa carrière littéraire proprement dite est à toutes

classicisme traditionnel de la France et les beautés neuves de l'étranger; elle préfère même à ces dernières le néo-classicisme affadi du XVIII^e siècle » (M. SOURIAU, *op. cit.*, t. I, p. 295).

³⁰ « C'a été le côté infirme du talent de M^{me} de Staël. A distance, il semble possible de s'entendre pour reconnaître que son rôle politique a été plus important que son influence proprement littéraire » (SAINT-BEUVE).

³¹ On doit se rendre compte maintenant que le romantisme est « d'abord une poussée de l'irrationnel (de l'inconscient inférieur et aussi du spirituel) contre une société vieillissante et contre une idée trop schématique de l'homme, celle des « philosophes » (Marcel RAYMOND, *Génies de France*, Neuchâtel, Editions de la Baconnière, 1942, p. 37-38).

fins pratiques terminée et que l'homme s'est définitivement tourné vers l'action ³².

Retiré de l'activité littéraire — il ne donnera plus, et beaucoup plus tard, que ses admirables *Mémoires* — Chateaubriand conserve ses prestiges et ses charmes ³³. Aujourd'hui que se sont apaisées les querelles d'un siècle qui n'est pas le nôtre, il est plus facile d'apprécier ce que Chateaubriand a apporté à l'École romantique. Il lui a avant tout donné un style d'une éblouissante et somptueuse richesse, où la poésie jaillit à tous les carrefours des phrases. Si l'expression de prose poétique a jamais eu une signification précise, c'est dans son œuvre qu'on en découvre l'inoubliable illustration. Ce style ne se gâte pas avec les années ³⁴.

Il a aussi donné aux romantiques le goût des images, des métaphores, des comparaisons, de ces correspondances du moral et du physique qui ont renouvelé des spectacles auxquels les yeux étaient déjà lassés. Il a vu dans la nature un reflet de l'homme; un paysage est un état d'âme ³⁵. Maurice Barrès, après s'être rendu à Combourg

³² Environ ce temps, Vigny déclare : « M. de Chateaubriand s'est fait diplomate comme Dieu s'est fait homme. Il faut espérer que ce sera aussi pour nous sauver; mais il est descendu du ciel. » C'est le même Vigny qui devait écrire, avec un dépit évident : « Hypocrisie politique, littéraire et religieuse, faux air de génie, c'est tout ce qu'il y a dans cet homme qui n'a jamais rien inventé ! René est imité de *Werther*, *Atala* de *Paul et Virginie*. Les *Martyrs* sont une mosaïque dont chaque pierre est tirée d'un monument antique. *Le Génie du Christianisme* est un livre de mauvaise critique littéraire fort arriérée » (textes cités par Emile FAGUET dans la *Revue latine* du 25 sept. 1906, p. 527).

³³ Voici comment l'aperçoit la comtesse d'Agoult, aux environs de 1820 : « Chateaubriand, bien qu'il eût alors cinquante-deux ans, était d'une beauté frappante. La grandeur était à son front; dans ses yeux, la flamme; dans sa belle chevelure, le souffle du génie; dans toute sa personne, une grâce superbe, un air d'ambition lassée, qui semblait descendre vers vous du haut d'un trône; sur ses épaules inégales, comme une pourpre invisible » (Daniel STERN, *Mes souvenirs*, Paris, C.-Lévy, 1877, p. 142). Portrait tout à fait romantique de ton, néanmoins révélateur de la ferveur des contemporains.

³⁴ Au terme de ses *Mémoires*, il écrit ces lignes gonflées de sève : « En traçant ces derniers mots, le 16 novembre 1841, ma fenêtre qui donne à l'ouest sur les jardins des Missions étrangères, est ouverte : il est six heures du matin, j'aperçois la lune pâle et élargie; elle s'abaisse sur la flèche des Invalides à peine révélée par le premier rayon doré de l'Orient : on dirait que l'ancien monde finit et que le nouveau commence. Je vois les reflets d'une aurore dont je ne verrai pas se lever le soleil. Il ne me reste qu'à m'asseoir au bord de ma fosse : après quoi je descendrai hardiment, le crucifix à la main, dans l'éternité. » C'est le moment du *Nunc dimittis*...

³⁵ « Faites-moi aimer, et vous verrez qu'un pommier isolé, battu par le vent, jeté de travers au milieu des froments de la Beauce; une fleur de sagette dans un marais; [...] un ciel humide, enfumé; [...] une hirondelle volant bas par un jour de pluie, une chauve-souris même remplaçant l'hirondelle; toutes ces petites choses, rattachées à quelques souvenirs, s'enchanteront des mystères de mon bonheur, ou de la tristesse de mes regrets. En définitive, c'est la jeunesse de la vie, ce sont les personnes qui font les beaux sites. »

comme on va en pèlerinage, s'écrie : « Fils des romantiques, je rentre dans ma maison de famille, et je sonne à l'huis d'un château où je reconnais le principe de mon activité littéraire. »

L'empire est tombé, Napoléon attend la mort dans la désolation de Sainte-Hélène. Une nouvelle génération assure la relève. C'est la Restauration. De jeunes écrivains, qui eussent été incapables de produire librement sous la dictature napoléonienne, vont bientôt prendre leur essor.

Roger DUHAMEL, m.s.r.c.,
de l'Académie canadienne-française.

Reverence for the Individual as an Expression of the Divine Mind and Will

“No one who does not act uprightly or does not love his brother is a child of God. For the message you have heard from the beginning is this: ‘We must love one another’.”¹ This is one of many instances in which the sacred writers insist on the love of others as a prerequisite for salvation. Jesus insisted that we must love our enemies, do good to those who hate us and seek reconciliation with others before offering sacrifice.

Jesus’ insistence that we love every man was not an arbitrary discipline for his followers, but has its roots deep in metaphysical reality. The hatred and utter rejection of any man implies the hatred and rejection of God Himself; whereas our acceptance and love of others unites us, in some way, with God.

The mystery of the “I” in its uniqueness and mysterious depths has never been appreciated so keenly as in our own day. And, if it has, this appreciation has had scarcely sufficient repercussions in theology and asceticism. It would be undeniably beneficial that a reaction should set in to force us to recognize the importance of this dimension of reality. For a great source of boredom with the spiritual life, and life in general, is the loss of the sense of wonder and awe which proceeds from the partial loss of the true image of man. Wonder at his own marvellous origin and nature, and the worship which this wonder impels, are what nourish the psyche of man. Boredom is subjective. Life is not boring, *we* have become bored.

God possesses within Himself a plan for all that He causes; otherwise, He would not know what He was doing. God is Intelligence itself and is in no way ignorant of what He is causing. Consequently,

¹ I.Jn. 3, 11.

there exists within the divine mind an intelligible plan for every man that exists, and this is called a divine idea.²

God, therefore, has an idea of me. God is thinking of me and is willing that I exist. I am not existing here and now by chance, and no one is forcing God to think of me and will my existence; but He freely and intelligently expresses Himself by my existence, so to speak. The deepest relationship between myself and God is not one of resemblance or of difference, but this "existential" relationship which is one that is strictly speaking impossible to define. My existence is that act by which I am both made present and present myself before God. And thus I am at once distinguished from God and turn towards God, adhering to Him as to the Source on which I depend. This relationship, once grasped, can follow out two divergent paths within me, that of love or of hate, that of confident adoration or of rebellious pride.

² Clifford G. Kossel, S.J., presents St. Thomas's views on the ideas in God in his unpublished Ph.D. dissertation, *Relation in St. Thomas* (University of Toronto, 1944), pp. 271-276:

"It is precisely from the requirements of order that St. Thomas proves a multiplicity of ideas in God. The good of order as the optimum *in rebus existens* is the ultimate end (*finis operationis*) in creation; it is, not the result of chance, but is *per se* intended by God. The first requirement of order is distinction, and therefore, multiplicity of parts. But he says that the idea of the whole (*ideam ordinis universi*) cannot be had without the ideas of the parts which constitute it. A builder must know the nature of bricks and mortar or other material, and he must know the difference and proper relationship between bedroom, kitchen and parlour, if he is to have a proper idea of the house to be built. Lack of these ideas would result in chaos and confusion, not in order. So God must know the proper nature of the parts of the universe; there must be many ideas in the divine mind.

"Now these ideas are not separated exemplars, as Plato would have it; they are in God. The problem is: How can this multiplicity stand with the divine simplicity? St. Thomas answer here, as he had done when treating the divine will, that there is only one principal object of the divine intellect, that is the divine being itself of which God has a speculative, not a practical, knowledge. God's knowledge of Himself, as His love of himself, is a relation of reason, for in this there is complete identity between the intellect, the act of intellection, and the object. Yet in knowing Himself, He also knows all things in their proper natures, and this must somehow be through a reference to the principal object.

"In explaining this he uses an example. If light could know itself, it would know all colors, for as the universal cause of color it has in itself the virtue and similitude of all colors. However it would not know the colors in the *proper* nature but only in that which is common to them, *in communi*. And the reason for this is that light is not the cause of the diversity and distinction of colors, for these result from the different dispositions of the diaphorous medium which receives the light. But it is different with God. He contains in Himself in a more excellent way not only what is common to all creatures, being, but every perfection—life, knowledge, will, and every form by which creatures are distinguished from one another and constituted in their own proper species. He is compared to them, not as the common or indetermined to the proper or determined, but as the perfect act to the imperfect act.

If someone should, therefore, hate me, he is implicitly turning away from God. He is hating what God thinks and loves. How, then, can such a man say he loves God? If he wills that I did not exist, and turns in aversion from me, his will is diametrically opposed to God's will and providence.

This depth of personal subjectivity includes all that is unique, irreplaceable, and incommunicable in my consciousness and the

"Now the imperfect can be known properly through the perfect as one who knows man also knows animal. Since every creature is a participation in the divine perfection, God would not know Himself if He did not know all the ways in which creatures could imitate His perfection, and He would not know perfectly the very nature of being (*naturam essendi*) if He did not know all the modes of being. God Himself is the total perfection of being, esse without potency, and every perfection is a perfection of being. As there is nothing outside of being, so there is nothing which is not contained in the divine being, in the intellect which comprehends the latter perfectly, and in the causal efficacy founded on it. For this reason He also knows singular material things, for He is the cause of matter as well as of form, and therefore it must be contained somehow in His being and power.

"In operating though intellect God produces all things in the likeness of His essence, not as such, but as understood is the idea of things. But since creatures do not imitated the divine essence perfectly, but deficiently and diversely, the divine essence considered *absolutely* cannot be the proper idea of things, but only as considered with a proportion to the thing to be made. Hence St. Thomas says that the divine essence is one, but there are many ideas in so far as the one essence is understood diversely according to the different proportions of things to it. Thus the one first form to which all things, as deficient similitudes, are reduced is the divine essence considered in itself; and from a consideration of this essence the divine intellect discovers (*adinvenit*) the different modes in which it can be imitated, and in this consists the plurality of ideas.

"If, then, we wish to distinguish the order of God's knowledge, it would be thus: He knows the divine essence, the principal object, perfectly; through this as the eminent similitude and cause, He knows the proper nature of all creatures; in knowing the divine essence as thus imitable by creatures, He knows the proper nature, *ratio*, of each creature and this is its idea. The ideas, then, are many as relations of reason "caused" by the divine intellect comparing the divine essence, the primary object, to thing, the secondary objects. They are not founded on the divine esse as such, he says, but on the divine intellect; they are relations understood by God. Finally, he says, that they are not a multiplicity of species informing the divine intellect and reducing it to act, but are a multiplicity of object understood through one species, the divine intellect.

"Strictly speaking the *ratio* pertains to speculative knowledge, and the idea to practical knowledge. The first is the principle of the knowledge of things, and the latter the principle of their generation as the extrinsic form and exemplar. But these two coincide in God since His knowledge is the cause of things. What is added to the idea is not something strictly in the order of knowledge, but in the order of finality, the will to the end and of the things to the end. This determines both the order of the parts in the whole, disposition, and the order of the whole to the end, providence. Hence, although providence presupposes the will, it remains in the intellect as the *ratio ordinis rerum in finem*.

"There is another important difference between disposition, the work of productive art, and providence, the work of directive prudence. Art looks primarily to the good of the work, the *finis operationis*, which is the form of the thing consisting of its essential parts. Hence it looks to the proper collocation of the essential parts of the universe, the species and their proper accidents. But since providence looks to the order to the extrinsic end, the final perfection which is attained through particular operations, it must also include the knowledge of those individual accidents which are not contained in the idea of nature."

exercise of my liberty. The existential values of subjective distinctiveness must be appreciated by every Christian. My consciousness of myself — not as the knowledge of a particular object which happens to be me, but as the absolutely incommunicable presence of the “I” — is not nothing. In once sense, it is everything, since the universe of objects exists for me only through it. The “I” which thinks existence, the act whereby I think it, the liberty which takes sides with respect to it, all that is most interior and most singular in my personal attitude — is existence. And the idea of existence is a “mystery” which cannot be made perfectly clear. It is a mystery which Gabriel Marcel described as “a question which encroaches on its own data”.

I originate in mystery and my existence is mysterious. Despite the depths of my self-knowledge, I cannot hope to know myself perfectly because I am not causing my own existence in its fullness. The truth of my existence implies, firstly, that as a creature I correspond with the archetypal creative thought of God, in a correspondence which formally constitutes the truth of my existence. Secondly, I can speak of the truth which other men know about me. Their knowledge is true insofar as it corresponds to the objective reality which is myself. No man, including myself, can properly grasp the correspondence between the original pattern of myself in God and the created copy. The relationship between myself and the creative mind of God, in which the truth of my being primarily and properly consists, and which in its turn first renders human knowledge of myself possible, is the root cause of my mysterious inscrutability as well as my knowability.

The relationship on which the truth of my being is fundamentally based, the relation between my existence and the archetypal creative thought of God, cannot be known formally by any man. Someone may know me, but he cannot formally know my *truth*, of which his knowledge is a certain effect. The common root of my paradoxical knowability and unknowability is in my createdness: the truth that the design, the archetypal pattern of myself dwells within the Divine Logos. It is my origin in the Logos which makes me knowable, partaking wholly of the nature of the Logos with a lucidity and limpidity that extends to the very depths of my intelligibility. But because of this origin in the Logos, my existence mirrors an infinite

light and can therefore not be wholly comprehended. It is not darkness or chaos which makes my existence unfathomable, but rather an abyss of *light*, which overwhelms the limited capacities of the human intellect. My unknowability does not denote something in itself dark and impenetrable, but only something that has so much light that a particular finite faculty of knowledge cannot absorb it at all. It is too rich to be assimilated completely; it eludes the effort to comprehend it, because the knowability of Being, which we are attempting to transform into knowledge, consists in its being creatively thought by the Creator. Hence the reality of the individual is unfathomable and mysterious and should urge us not so much to communication as to awe and wonder. But it would not be a wonder of resignation or despair. It would be the awe of reverence.

As we have seen, if God communicates Himself by calling me forth into existence in His presence, then I must pre-exist within God in some manner. But it would not be adequate to conceive this in terms of the mere pre-existence of my image in a model. For the model contains my image only insofar as the latter resembles it, whereas God causes me in my totality. Hence He must contain me according to all that I am, according to my very subjectivity, the very aspect which opposes me irreducibly to Himself. What else can this mean than that I am present to God in the only manner in which it is possible for me, as other, to be present, namely according to the mode of thought and love? It is by a love which is God Himself. Nothing has been added thereby to His existence. My Creator, precisely because he precontains within Himself all other acts of existence, every man according to his subjective depth, cannot be conceived save as an absolute Love. "God is love." And thus the metaphysics of existence squares in its own way with the intuition of the apostle of love.

Everything is present to God in the single grasp He has of Himself. God can never be an object to Himself. God does not know me as an object, but rather I am present to God in my lucid subjectivity in the simple act whereby God is present to Himself, present, needless to say, as subject. Though I am present as other, as distinct from God, this does not make me an object, because my "otherness" is transparent to

God, who project me as other, to be other. Thus I am closer and more transparent to God than to myself, whether as a creature or an adopted son. And, secondly, since my personal presence to God, which, willed, gives me existence, there is no opposition in God between presence and actuation. When God is causing, it is a person who is causing.

Fr. David Burrell, in his article,³ "Indwelling: Presence and Dialogue", asserts that this personal grasp which God has of us is nothing less than our salvation, unless we sin in that terrible refusal to be human. Our salvation is accomplished and revealed by Christ — not in such a way as to preclude our co-operation, as though eternity were some static, impoverished state before history. Eternity comprehends time in an ever-present now, so that the will and achievement of our salvation is contained in the eternal act whereby the Trinity redeems us. This is why, Fr. Burrell continues, that the essence of the indwelling of the Trinity in the souls of the just is their presence to God from all eternity. This fact does not deny the reality of their created response. The dialogue is constituted by an eternal act which in no way compromises the fact of a dialogue. The created response of the individual is real even though it adds nothing to eternal love. The explanation of this dialogue begins with the truth of God's personal love for the individual which God Himself has revealed. The very truth of this revelation demands an external term in the individual loved. It is a created, contingent term, because God's eternal love terminates in history. The beginning of God's dialogue with a person at a given point in history does not indicate something new in God, but rather in the person. It is through this created term that the person loved may personally verify God's love for him and respond to it.⁴ What constitutes the indwelling and dialogue of God with the person is not the created term — the temporal expression of eternal love, the created effect of uncreated presence — but the eternal mission of the Holy Spirit. It is not the fact of arriving that marks the mission as personal to the Holy Spirit, but the fact of being sent. Our presence to God from eternity constitutes our union

³ *Theological Studies*, March 1961.

⁴ I Jn. 4, 12-16.

with Him. But if this presence is to be personal, we must be known and loved by each Person according as He is God and distinct: to the Father as initiator, to the Son as the means of our salvation, the perfect witness of this loving initiative, and to the Spirit as sanctifier. The divine missions are coeternal with the processions and imitate them. Just as the personal, enduring acceptance of the other that *is* love does not dispense with but rather calls forth concrete expression, so the union willed and worked by God elicits in man a created term, an instrumental power whereby he may recognize the reality of union, express this recognition, and through this expression grow in intimacy with God Himself, who has eternally and personally loved and accepted him.

Despite the awesome significance of the individual, He exists not only for Himself, but also for others. They see Him, hear Him and even with regard to what escapes them he can communicate to them by language a knowledge which already extends quite far. Furthermore, he does not gain full self-confidence and assurance except through the opinion which others have of him. Aristotle noted this point well. In order to *be* truly in our own eyes, we need to know that we are accepted and supported by our equals. Our reason would be in grave danger if everything around us proclaimed our non-existence. And yet the knowledge of others reaches us only from without. There is always the inner fortress of our own inviolable intimacy, but this would vanish into illusion were it not authenticated by the divine Thought and in some way an object of this Thought.

Gabriel Marcel, in his *Philosophy of Existence*, graphically describes the role of others in keeping us in contact with reality. Marcel holds that each one of us becomes the center of a sort of mental space arranged in concentric zones of decreasing interest and participation. It is as though each one of us secreted a kind of shell which gradually hardened and imprisoned him; and this sclerosis is bound up with the hardening of the categories in accordance with which we conceive and evaluate the world. Fortunately, he continues, it can happen to anyone to make an encounter which breaks down the framework of this egocentric topography; "I know from my own experience how, from a stranger met by chance, there may come an

irresistible appeal which overturns the habitual perspectives just as a gust of wind might tumble down the panels of a stage set." What had seemed near becomes infinitely remote and what had seemed distant seems to be close. It is an experience which leaves Marcel with a bitter taste, an impression of sadness and almost of anguish; yet he believes it is beneficial, for it shows us all that is contingent and artificial in the crystallized pattern of our personal system. For Marcel it is, above all, the sanctity realized in certain men which reveals to us that what we call the normal order is, from a higher point of view, from the standpoint of a soul rooted in ontological mystery, merely the subversion of an order which is its opposite. In this connection, the study of sanctity with all its concrete attributes seem to Marcel to offer an immense speculative value and the true introduction to ontology.

In so far as every man is the effect of God's thought and will, he embodies a special facet of reality and a mysterious truth which we can never completely comprehend. He is the correlative of a divine idea and love. My encounter with him enables me to establish, however obliquely, a contact with the mind and will of God. In knowing and loving him, I am knowing and loving this particular expression of God's love and knowledge; and thus God and I are united in both loving and knowing the same object. And thus I reverence every man for that sacred quality which enables me to commune with my Creator. Through each man God is revealing Himself in an inimitable way, for He never creates the same man twice.

In proportion to their existence, God loves all creatures. He hates no man, for without His love and thought even the damned would cease to exist. The real tragedy of sin and damnation lies in the fact that God is loving a man who has turned away from Him, knows of God's love, but has become incapable of returning this love.

Every man is called into existence at a particular time and to a particular milieu. Consequently, a man not only evokes our reverence for what he is in himself, but also for the special and mysterious purpose for which divine Wisdom has created him. The Creator is always thinking of the good of the universe with the creation of each man, intending that the universe will be a better place because of this

man's particular role in it.⁵ All creation benefits by this particular act of creation whereby I am initiated on my special mission. The universe derives a particular good from this mysterious mission on which I alone have been sent.

A fully distinct idea of this individual mission would involve nothing less than the exhaustive knowledge of all existents in their unity as well as in their distinctions and interactivity, a knowledge in which the most minute details, and the most individual particularities, and the most intimate secrets would be exposed in full light and grasped in a single look.⁶ A knowledge which would see the effect of

⁵ Clifford G. KOSSEL, S.J., "St. Thomas's Theory of the Causes of Relation", in *The Modern Schoolman*, 25 (March 1948), pp. 171-172:

"From this interpretation of the Platonic relationship of forms through exemplary and efficient causality, it is easy to pass to the Aristotelian view of the order of the universe as one of finality. The order of the parts to one another (*coordinata*) depends on the order of the whole to an extrinsic principle; in this order lies the good and perfection of things. [*De Pot.*, 7. 9.]

"The conclusions from a study of these texts seem clear. First, in the mind of St. Thomas, the immediate foundations for relations in creatures are certain accidental forms in the subject. Secondly, each of these forms has a twofold function. It is an absolute perfection of its subject making it to be what it is in the order of intrinsic accidental act. It also carries the subject outside itself by a virtual relativity, attraction, or — perhaps best of all — a potentiality for communicating with others in perfection. These are distinct and conceptually irreducible functions or modes of being, but they do not constitute two physical entities in the motion with which they are identified. Both derive from one physical form. Finally, this second aspect of form is intimately linked to the tendency of things to the good and perfection attained through operation. The root of relativity is ultimately in the finalization of created beings; they are not for themselves alone but for the universal order of harmonious co-operation by which all and each somehow attain the absolute good, the extrinsic end of the universe and each of its parts."

⁶ The metaphysics of providence and fate (or "destiny" as it is sometimes called) in Thomistic philosophy has been well explained by Clifford G. KOSSEL, S.J., in *Relation in St. Thomas* (unpublished Ph.D. dissertation, University of Toronto, 1944), pp. 276-281:

"Providence, then, includes not only the intrinsic potencies for operation and perfection, but their actual exercise and realisation in action; it includes not only the internal tendency and virtual relativity of nature, but also the external relations, the various and temporal modes by which potency is actualized through the concurrence of causes. Providence reaches to anything which has *esse* in any way.

"Here again we touch upon necessity and contingency and their relation to the universal intelligibility of being. Each of the series of secondary causes which make up fate, acts from nature and the potencies which flow from it; they are determined to one type of operation. But that this agent and this patient should come together in the proper dispositions for action at this time, has no necessary cause within the whole order of nature.

"Thus the individual accidents which do not flow from nature, and therefore depend for their coming into being on extrinsic agents, are strictly *per accidens* and scientifically undeducible. We may hold eternally that "*homo generat hominem, et sol*" but blue-eyed musical Johnny Jones is not the result of *a* nature, a *per se* cause, and is not *a* nature. That combination is determined neither in the nature of his parents nor in his stars; it results from a convergence of causes. Hence such a composite is not really being nor really one, because it is not one essence or nature; its unity is existential, not essential.

my every action, my very presence, on all creation; which would see how I was related to every other existent in the universe and would influence them as a pebble generating concentric ripples in the center of a vast surface of water. Now such an adequate and concrete idea of existents does exist in the Word of God. And all the progress of human thought tends but to the one goal of imitating in the least imperfect way possible this inaccessible ideal. Only in the Word of God is my mission understood in its totality.

"Nor has the convergence of causes any cause in nature. That a fiery comet should fall to earth, may have a cause in the power of some celestial body; and that there be a combustible object on earth may likewise have such a cause. But that this comet should fall here at this time and burn this object, has no proper natural cause; it is *per accidens*. The internal relativity of fire to heat and of the heatable to be heated is necessary and determined in nature, but the external relations, the temporal and particular fulfillment of these potentialities, is contingent and unknowable until it is.

"But the *per accidens* is not entirely unintelligible although it is not truly one nature, it can be known as one by intellect in the unity of a judgment. The intellect can form the proposition: "One digging a grave finds a treasure." And St. Thomas adds, as the intellect is able to apprehend this, so it is able to bring it about. The *per accidens* can be reduced to the cause which orders things by acting through intellect, and this is providence on which the intelligibility of the contingent is based. And the actual course of events, considered as subordinate to providence and mediated by second causes we call fate. Thus fate includes the contingent, in fact, more truly applies to this than to the necessary.

"Indeed St. Thomas refers with approval to both Plato and Aristotle when they maintain that individual accidents have no final cause. But his approval is conditioned. There is no final cause (as there is no *per se* efficient cause) for these in the whole order of nature; the intention of nature looks to the species. But they have a transcendent cause which is outside the whole order of nature. In the divine intellect there is the idea not only of the species and its properties, but of the material individual, of the material dispositions, and of the motions and actions resulting from the concurrence of natures and material dispositions. Nothing happens by chance in a world which is ruled by Providence.

"Both in Plato's world of separated forms and in Aristotle's world of forms in matter, all intelligibility derives from form, and matter is the absolutely unintelligible. It is the uncaused and indeterminate cause of the *per accidens*, and the latter therefore partakes of the unintelligibility of its cause. For St. Thomas too the material individual as such is unintelligible *quoad nos* owing precisely to the indeterminacy of matter. But neither matter nor the *per accidens* are absolutely unintelligible in themselves. They are caused by God; they are intelligible in God since they have their idea in Him; they must come under the order of providence; and are therefore finalised to God ultimately.

"Providence and disposition are the *ratio ordinis rerum* in the divine mind. But the order itself, its *esse*, is in the series of second cause, which are natures and to which God has given the proper virtues to produce their effect. And these natures are ultimately applied by God to their operations as instruments for His end. This execution of things is fate. The universe and its events, then are not really one nature, one substance or one form; they are one only by order which is the form of the whole.

"This order is derived from an intellect joined with an efficacious will to the end and the active power to produce its object in their own being. They derive from an intellect, will and power which are identically being, and therefore comprehensive in their unity of every mode of being, even the being of order or relation, which is the least being and unity (*Minima unitatum*). The unity of the universe derives from the unity of the divine mind.

"St. Thomas says indifferently that the nature (*ratio*) of order is drawn either from the distinction of natures or from the end. The first refers to the order of parts

Paul Claudel seems to have grasped the special Providence governing each individual and its relation to himself, when he wrote:

The second of the great Commandments enjoins us to love our neighbor as ourself. This is called solidarity. That means there is not a single one of those people whom chance puts in our way and proposes to us, with whom we do not have everything in common, and with whom we do not inherit, as children of God, a certain indivisibility. Providence made them holders of a part of our own destiny, depositaries of a certain amount of possibilities. *They bring us something from Providence, a pass word.* It is worthwhile to look at this fellow, to study him, to understand him, and moreover, to try him. With him he brings something we needed and also something for which our help is needed, an action from both of us for which the time has come. But I am aware of the business he came to consult us on, without realizing it, and for which he submits his files in bulk, and the matter at hand is none else than his eternal salvation and mine along with it. Yes, the leathery faced peasant, the alcoholic, the timid and cantankerous bourgeois who looks like the fat dog of the concierge, the business woman with the awful gaze putting lipstick on her widened lips, are our brothers and sisters. Jesus Christ died for them. There is a star deeply hidden within that flesh, more deeply driven in than the legal coin in the carp of Gennesaret. It is a long distance between heaven and earth, and the adventure that leads all those obscure figures to me would take a long time to tell. But there is no gainsaying it.⁷

Only in the Word of God is my existential significance fully known and appreciated. In God I am known and loved more than I could ever know and love myself. In His knowledge and love, my existence assumes an infinite significance. Who could say that what God has known and loved from all eternity is insignificant and meaningless? This was the clown's beautiful message in *La Strada* when he assures

in the whole, disposition, and the second to the order of the whole to the end, providence. But as the first is determined by the second, the two orders will actually correspond. The end is first in causality, but the form is first in being. This form, as nature ordered to its act through its potencies, is the foundation of relation; but the actuation of these potencies in operation, which is the end, is the fulness of relation, the union which completes the *ratio* of relation.

"The human mind because it is not the cause of nature or its order, and because it is bound to space, motion and time, can know the virtues, forms, and their hierarchy to some extent, through their actuations as actually observed; thus is known the internal relativity, the *esse* of relation. But for the further unfolding of the order of things, to know new relations in the externality and contingency, it must wait until they *are*, until the potencies of nature are actualised. The divine mind, however, does not know the history of the universe in its causes alone; providence, strictly speaking, is not *foreknowledge*, it is eternal knowledge in which there is no before and after. God knows what is before and after, but all is present to Him at once—*uno intuitu in sua præsentialitate*. As the transcendent artist of the universe and the planner of its history. He knows all its relations in their internality and externality, their necessity and contingency."

⁷ *Un Poète regarde la Croix*, Paris, Gallimard, 1938, p. 248.

a distraught, feeble-minded girl that her life has a very special providence and purpose. To deny this fact would be to deny the existence of God himself. It would be asserting that Intelligence had acted irrationally in creating a particular existent without a particular purpose.

The same reverence for the individual that Federico Fellini had expressed so poignantly in *La Strada* has been stated in its theological and philosophical dimensions by St. Thomas: "*Every creature is nothing other than an objective expression and representation of what is contained in the concept of the divine Word.*"⁸ Again, St. Thomas asserts that "Knowledge and will mean that the thing known is in the knower and the thing loved is in the lover. Thus according to knowledge and will, things are more in God than God is in things";⁹ "We know that everything done by God dwells in Him as known, so it follows that all created things are in Him as in the divine life."¹⁰

This wisdom of St. Thomas was deeply rooted in the revelation of Christ which had added a new meaning to human life. The world of Aquinas was a deeply personalist world characterized by the interpenetration of the sacred and the profane, the secularization of the sacred and the sacralization of the profane. This deeply religious age keenly appreciated symbols, for all knowledge of God is analogous and mediated. There is an opposition between what is mediated — "a spade is a spade" — and what is beyond it. This is obscure, and we do not know it properly.

The medieval man revered the individual within the framework of order and mystery. The old wisdom of the middle ages discovered order everywhere. Order represented the clear and intelligible building up of reality, as well as the teaching which reflected that reality; it represented the satisfaction enjoyed by the mind in surveying and penetrating the pattern of life, as well as the ways of life which can be trodden and followed by its thought. The individual was embraced by this order established by God and leading to God. It was the wise man who could see the basic order of the

⁸ *Contra Gent.*, 4, 42.

⁹ *Summa Theol.*, I^a, q. 8, a. 3, ad 3^m.

¹⁰ *Summa Theol.*, I^a, q. 18, a. 14.

universe: "The wise man knows that things have been made and ordered by God, and that, as a consequence, things are hierarchized by their relations to their Ultimate End Who is God."¹¹ The Wisdom of a loving God has ordered all things, and every man to Himself.

But the wisdom of the middle ages also recognized mystery. Anyone who did not see this world, apparently explained with the utmost clarity of reason in the *Summa*, surrounded on all sides by mystery did not do justice to Aquinas. Not only did mystery limit the penetrability of reality, but order itself was interwoven and crossed by mystery. And it was not only mystery in the theological sense, likewise flowing through every part of the world, which eluded us. No, the boundary between order and mystery passed through the world itself and the lives of every individual.

Today, the many who have exchanged the old wisdom for a new enlightened existence, or perhaps have never even heard of the old wisdom, find reality staggeringly impersonal. Economy becomes a philosophy of life, statistics are ethics and knowledge is power. For the human heart there is no peace on earth. At least, the old wisdom had offered a good way to live and a good way to die, a way in which a man's being and doing was rooted in a personal God who fortified and enriched him with that wisdom which existed before the beginning of time.

We live today in a scientific culture through which the elements of modern science have filtered, unevenly, incompletely, with results good and bad, but so marked that they characterize the whole unmistakably. It is a culture in which art and science—the two remaining idols of the tribe—stand unchallenged as institutions that a man can give his life to and feel pride in. The state is considered a fraud; religion, a private hobby; the reality of love is doubted; life itself is frequently repudiated.

Modern science is that body of rules, instruments, theorems, observations and conceptions with which modern man manipulates nature in order to grasp its workings. These ideas, symbols and apparatus form the subject matter of the so-called pure sciences. But the word scientific is often applied loosely to things non-scientific such

¹¹ *Summa Theol.*, I^a, q. 14, a. 1, ad 2^m.

as an advertiser's latest product. Our scientific culture owes its character as much to the derivations of science as to the rigorous core. Just as there were few Aquinases in the religious culture of the middle ages, there are few Einsteins in the scientific culture of modern times. While the spreading of theological truth was the highest aim of that age, the spreading of scientific truth is the highest aim of our age. The common man has acquired an unquestioning respect for science, although it is largely unintelligible, even to the educated. Science is in the saddle and rides modern man. It surpresses the individualistic by its insistence on method, patience and verification. Method supplies assurance, persuasion, and perpetual self-correction. On the other hand, the scientific civilization supported in authority by technology, leaves the individual puzzled, if not paralyzed in the exercise of his judgment. The lack of practice in judgment, the fear of doing something outside one's specialty, the belief that judgments can or will be handed down ready-made by some infallible agency, leads to a statistical living — or counting before you think — that postpones judgment. The individual ventures to express his views after discovering that they square with the findings of the pools. The faculty of judgment is impaired by the ritual of accuracy demanded at every turn. Factual error becomes a mortal sin with the concentration on minutiae established as the universal law emanating from the laboratory.¹²

¹² Karl Jaspers would call this the "unauthentic man" (*Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin, 1925).

In his evasion of personal responsibility, this man says, thinks and chooses what everyone else does, regardless of what he knows to be true or right. As opposed to the rejection of the absolutely inauthentic subject to be rational, there is the divergence of the relatively inauthentic subject from a determined doctrine, religion, culture or way of life. It is a divergence between what the subject really experiences, understands and judges to be true (according to which he lives, wills and acts) and the characteristic mold of the experience, understanding and judgment of the particular group or doctrine. It is not a complete divergence: there are areas of harmony, conformity and squaring in thought which allow the subject to think he is authentically Thomist, Hegelian, American, Christian and the like. He thinks of himself as authentically Thomist, for example, and is unaware of the divergence. He uses the same words, with a different meaning, with the result that a simplification, devaluation and deformation of the original doctrine takes place. The divergence is beyond his horizon. He is blind to the elements in his position, outlook, attitude, and way of life which clash with or fall short of the ideal. It is hard for him to be converted, because his deficiency is beyond his horizon. By horizon is meant the totality of objects which an individual can master, cope with and enjoy through his acquired habits. A person does not avert to or see whatever is beyond this field. The horizon defines the limits of his world. Reality is partly within and partly beyond our horizon. The horizon is not absolute, because the human intellect and will can know and love all reality; but this only occurs with learning, persuasion and practice. The broadening of a man's horizon occurs when

With its stress on minutiae, science frequently engenders a cast of mind found in the counting-house, in the keeping of precise books and balanced accounts. Balancing accounts of energy and mass becomes the book-keeping of science. With counting-house virtues, science can turn out tremendous results with lesser minds working as an organized group. It is a mind which desires to see and count everything, which regards the numerical as objective and the personal as useless. Numerical support transforms the useless, untrustworthy, subjective views of a man into valuable, reliable, objective fact. Without the old wisdom how does modern man maintain his ability to distinguish between big and little things?

The multiplication of social sciences follows from the multiplication of sciences. Man's behavior, it is assumed, is governed by physical laws. Therefore, we have behavioral science based on the visible, measurable facts of human action. In the study of man the inner is separated from the outer self, excluding the subjective element from the material studied. Society is dependent on common action and must measure human desires, actions and responses. Personal impres-

he operates on new mediated objects, and deal with new immediate objects. New experiences, symbols, conversation and reading broaden the horizon, and enrichen the imagination by providing a man with something new to reflect on. A man's scope for activity is enlarged by the further development of his scientific and philosophical knowledge. This development results from a man's experience, understanding and reflection on new immediate and mediated objects. However, no one really enjoys scientific knowledge unless he knows what he is doing and what he is trying to do. Until he can answer these questions, he can never master anything.

The absolutely inauthentic man is at least aware of his failure to be true to his experience, understanding and judgment. The possibility of conversion is greater for him. The conversion of a subject is the reorganization upheaven of the subject, of his operations, of the world with which he is familiar. The source of this change is within the subject himself. The reorganization of the subject, his activities, attitudes and world not only broadens his horizons—the chief task—but also changes his own interiority.

Moral conversion is a change from object of desire and fear as ultimate and absolute motives of conduct, to what ought to be absolute, to what has value, really counts, whether it pleases or displeases.

Intellectual conversion is a shift from one's childhood view of reality to an ultimate reliance on rational criteria, from the real "out there" to what is rationally affirmed. A child's prerational criteria of reality remain a fundamental conviction unless revised and corrected through education, persuasion and effort.

Religious conversion is a shift from a natural, humanistic view of life to the Christian view, where the ultimate ceases to be one's self, but God, not naturally known, but as revealed in the Catholic faith. It is a shift from egocentricity to theocentricity.

In every conversion what was formerly on top ceases to be on top, or all-important in the newly established personal order of things (these observations are taken from an introductory talk on theological method by Bernard Lonergan, S.J.).

sions are useless. What counts are numerical facts. What is material can be known scientifically: it can be measured and is governed by physical laws and is, therefore, subject to prediction and control. By ruling out the subjective as unmanageable, science rules out a man's personality. Scientific systems neglect man's will with the assumption that a man must follow scientific postulates like the interaction of particles in a lab. Without the balancing effects of wisdom, reality becomes unbearably impersonal, and the subject of man becomes a playground for mathematics.

Science has also established the cult of research. Teachers race for distinction in the field of research. Seeking for truth is the only honorable life. The search for new truths is over-rated to the detriment of the transmission of truth, which is more important. The newest becomes the truest, and the past is slighted and disregarded.

The obsession with minutiae, the new, the objective and impersonal, the numerical, creates an atmosphere in which the individual is no longer seen as the framework of order and mystery, is no longer revered as the expression of the divine mind and will, and no longer feels in harmony with a world that was made for him.¹³

The new knowledge has helped man to overcome his fear of God. With his new freedom and independence, man won anxiety. He dreads being alone and grows old with the horrible sensation of having passed the peak and of looking down at the shadowy exit. With his own wit he has created his own world, and on the seventh day, he finds it good-for-nothing — but bungling. He has created chaos, and has said "let there be darkness"; now his anguished spirit hovers over the void.

God is not hiding, yet this man cannot find Him. He cannot hear God because he is too noisy. He cannot see God, because he is too enlightened. He never really discovers what he is looking for, yet he despises the old wisdom which refreshes the human spirit and give a freedom of soul less boisterous, less forced.

This is the man for whom reality is primarily a question of things: status, money, amusements, cars and clothes. Life is identified with things; death is followed *nothing*. To die means to be without *things*.

¹³ Jacques BARZUN, *Marfleet Lectures*, delivered at the Convention Hall, University of Toronto, March 14, 1960.

Persons, too, become things when friends are reduced to "contacts". Reality is only a concatenation of events, a vast complexus of things, occasionally relieved or heightened by "kicks". And even that God who had once left the ancient Hebrews breathless, now becomes reduced in the popular imagination to a kind of immobile diamond out there in the blue.

It is not so paradoxical, then, that with three billion people contributing to a so-called population explosion, one major complaint of our times is loneliness, isolation and the inability to communicate. A Southern friend put the problem concretely: "New York is a city of feet: New Yorkers walk about looking at their feet and never at one another."

Thornton Wilder's *Our Town* gave the problem of depersonalization dramatic universality when Emily returns from the dead to relive her twelfth birthday with her family, a day which she had thought her happiest:

Oh, Mama, just look at me one minute as though you really saw me. Mama, fourteen years have gone by. I'm dead. But just for a moment now we're all together. Mama, just for a moment we're happy. *Let's look at one another.*

Broken-hearted, Emily returns to the dead. All had gone by so quickly, and they never had the time to look at one another. They had never realized all that had been going on.

In a depersonalized universe, the man confronting mystery seeks for an explanation in science, a philosophical system, or even a mystique. Turning away from the old wisdom of Augustine and Aquinas, the Renaissance looked to art, the Enlightenment to reason, and the Twentieth Century to science for the ultimate answers.

According to the old wisdom, however, reality is personal. The only adequate explanation of all reality is found in a Person, not in a philosophical system, science or a mystique. For the men of the old wisdom, reality originates and terminates in a Person, the personal God of Job, the three Persons of the Trinity revealed by the Son of God. The significance of every existant is personal in a world where everything exists for man and man exists for God.

No philosophical system completely explains a universe that is, in one sense, only half created. The totality of reality is never present

to our consciousness, but only to that of the three divine Persons. All that the Father knows and loves, He expresses in His Word, God the Son. Thus, the full significance, expression and understanding of all reality is found only in a Person. In comprehending His own personal, triune reality as externally imitable and in willing that His personal perfections be actually imitated, God brings into existence the totality of created reality. Whatever exists is, therefore, personal in its intelligibility, goodness, beauty, and significance; and has a special role to play in a personal universe filled with the mystery of an incomprehensible Person who reveals Himself through His creatures.

Confronted with mystery, the Christian accepts a person as the answer to the riddle of the universe. He accepts Jesus Christ as the personal, concrete expression of an essentially transcendent, personal mystery. He is the person, together with the Father and Holy Spirit, who is the ultimate reality behind every reality, through whom, with whom and in whom all that exists. He is the Alpha and the Omega from whence all reality originates and for whom it exists. Reality is personal. It is *for* a person. It is His Kingdom, the Kingdom of Reality, as opposed to the kingdom of illusion, make-believe, deception, lies and what is not.

The old wisdom teaches us that we encounter *the* Person in other persons. St. Augustine had said that we err in looking for God in the sky rather than in our neighbor. If God were in the sky, the birds would be closer to Him than ourselves. In the presence of another, we stand before the fingertips of God. We stand before someone of whom God *is* thinking, *is* loving, *is* willing to exist. *This* person is someone for whom there is a special mission in the universal plans of a mysterious Providence, known only to God. He has not come into the world by accident! To reject or ignore this person is to reject what God thinks and loves. It is to reject an occasion for learning more about *the* Person, more about God's thoughts and loves and the special way He communicates Himself to us in a concrete, personal act of divine friendship. This is the old wisdom of which St. John writes: "How can he who does not love his brother, whom he sees, love God, whom he does not see?" Can we say we love God, if we do not love His reflection?

Had not St. Paul and St. Thomas taught that the purpose of all law is the establishment of friendship, either between man and man, or between man and God. St. Paul¹⁴ and St. Thomas¹⁵ agreed that the whole Law was summed up in the one commandment, "You must love your neighbor as yourself". Salvation came through friendship with God and man.

The old wisdom taught that the sight of God constituted our eternal happiness, and that it does not start after death, but now... even though in a mirror darkly. We are on the way to happiness, to *the* Person, *the* Friend, when we begin to see and love Him in other persons. The surest index of our knowledge and love of God is our loving response to His personal images, those finite reflections of His infinite personality, which mirror in a unique, incommunicable way a facet of the Divine Person. It is as if God had created this person to tell us something special about Himself which only this person and no other shall ever express.

The old wisdom taught us respect for things, even a glass of cold water. But this respect was personal: the glass of water was to be given to a person by a person in the name of a Person. It was very clear that things were for persons. Consequently, it was wrong for persons to become preoccupied or obsessed with things in themselves: large surpluses of grain, pieces of silver and costly perfumes.

The old wisdom taught us to make a loving response to the goodness and truth we found in every person, even our enemies.¹⁶ And we did this because of *the* Person whose reality, goodness and truth was expressed in this person. Neither was there any personal loss or degradation in the service of other persons, because *the* Person had been, and still is as we believe, in our midst as one who served. Aquinas

¹⁴ Rom. 15, 9.

¹⁵ *Summa Theol.*, I^a-II^{ae}, q. 99, a. 1, ad 2^m.

¹⁶ Fr. Barnabas Ahern pointed out in a recent talk that man's basic relationship to God and neighbor as presented in St. Luke's Gospel. St. Luke's method of working in balanced pairs offers the data for this observation. The story of the Good Samaritan (Lk. 10, 30ff.) immediately precedes the Martha and Mary episode and should be considered with it. The Good Samaritan story teaches that our basic relationship with other men should be one of *giving*. The Martha and Mary episode suggests that our fundamental relationship to God is one of *receiving*. [Martha had wanted to do something for Christ, whereas Mary's listening was preferred.] Receptivity and faith should keynote our relationship with God; generosity and love should ground our relationships with our neighbor.

had taught that God loved even those in Hell. Their Hell, however, was in not being able to love God, in that unintelligible refusal to be human, to receive *the* Person who alone communicates the power to become a son of God.

If to be made in the image and likeness of God meant that human activity works in the likeness of the divine, then the life of the three divine Persons furnished the motive and pattern for friendship. To become perfect as our heavenly Father, meant that we, too, must live a life of self-communication, self-giving and friendship with God and man. It was a life of openness to others, freely giving what we had freely received. The Trinity was the key to understanding friendship: three distinct Persons living the same life, communicating in the same thought and love in an eternal act of perfect-self communication and identity of being in an eternal presence, dialogue and loving responsiveness to the eternal truth of the other.

The old wisdom ruled out isolation and alienation. It was not good for a person to be alone. To "pray always" was an invitation to communicate always. We were to open our minds and hearts for a dialogue with God whom we recognized in His myriad images. To these images, often the hungry, the thirsty and the naked, we were to manifest the loving face of God. If the shadow of any momentary sparrow could be a message from the Sun, perhaps the smile of any person could tell another that Love exists and loves us.

The old wisdom would not have been very consoling if it had not taught that the world was created, sustained and redeemed by a Person who is also a Friend. The human heart only rejoices when *the* Person reveals in His Word ¹⁷ that He is love and loves us, and brings it to the

¹⁷ "Karl Bühler distingue, dans la parole, un triple aspect: i) La parole a un *contenu*. Elle signifie ou représente quelque chose: elle nomme un objet, elle formule une pensée, un jugement, elle raconte un fait (*Darstellung*). ii) La parole est une *interpellation*. Elle s'adresse à quelqu'un et tend à provoquer chez lui une réponse, une réaction. Elle agit comme un appel, une provocation (*Appell, Auslösung*). iii) Enfin, la parole est *dévoilement* de la personne, manifestation de son attitude intérieure, de ses dispositions (*Ausdruck, Kundgabe*). En bref, nous pouvons définir la parole comme étant l'action par laquelle une personne s'adresse et s'exprime à une autre personne en vue d'une *communication*.

"La parole est d'abord rencontre *interpersonnelle*. L'homme parle *du* monde, mais il ne parle pas *au* monde. La parole s'adresse à un autre. L'homme entretient avec les objets des relations de *je* à *cela*; mais la parole s'établit entre un *moi* et un *toi*. Toute parole vise autrui. Même chez les professionnels du silence (Montaigne, Descartes, Vigny, Proust), la parole est encore la recherche d'une présence personnelle authentique.

realization that the loving self-communication of God — of *the* Person — creates, sustains and redeems the world.

Unfortunately, in this whole matter of persons and friendship with their perfection in self-communication through the sharing of thoughts, hope and loves, the new, enlightening knowledge deceived us. It taught us to live as if persons were merely side-issues or incidents to the main problems of life. Yet the truth of the old wisdom was that we lived our lives for persons. They are the goals not the means. Through the friendship of persons, the Divine Person intends that all men become His sons. Comradeship and serious joy with persons are not interludes in our travels, but rather our travels are interludes in comradeship and joy which through God shall endure forever.¹⁸

“Au surplus, dès que nous quittons l’univers des choses matérielles pour accéder au niveau des *personnes*, nous quittons le plan de l’évidence pour entrer dans celui du témoignage. Au niveau de l’intersubjectivité, qui est celui des personnes, nous nous heurtons au mystère. Or les personnes ne sont pas des problèmes qui se laissent enfermer dans des formules et résoudre dans une équation. Les personnes ne peuvent être connues que par révélation. Nous n’avons d’accès à l’intimité personnelle que par le libre témoignage de la personne. Et les personnes ne témoignent d’elles-mêmes que sous l’inspiration de l’amour. La connaissance par témoignage est donc une connaissance inférieure là où, par suite de la nature de l’objet, nous sommes capables d’arriver à une évidence directe et immédiate du réel; mais elle n’est pas inférieure lorsqu’il s’agit de ces réalités que sont les personnes, où le témoignage est la seule façon d’entrer en union avec la personne et de participer à son mystère” (René LATOURELLE, s.j., *La Révélation comme Parole, Témoignage et Rencontre*, in *Gregorianum*, Vol. XLIII, No. 1, 1962).

¹⁸ An appreciation and tolerance for the individual is wanting in highly industrialized countries where a conformistic society progressively drives more individuals outside of its own bounds. The more tolerant Latin culture provide for a much wider range of responses from various types of personalities, and afford them a place and a recognition that they need. “There are Germans who hate Germany, Americans who are revolted by America, Swiss who feel stifled in Switzerland, Englishmen who say that England is impossible to live in; all these are marginal figures of an all-too-compact and well ordered society. But a Frenchman who is not in love with his country is hard to find. He may curse beyond redemption the French state and its institutions and the morals and manners of his fellow-countrymen, he may dismiss the French Government as a gang of crooks and the French administrative system as a racket, the most commonplace article of foreign manufacture may cause him to break out into a tirade and declare that only foreign-made goods are worth having, but at the end of it all he will passionately announce that France is the only country in which it is possible to live and breathe freely. What do technical achievements and social progress, efficient plumbing and lifts that work, amount to in comparison with the pleasure of being an unhampered individualist” (*France Against Herself*, New York, Meridian Books, 1957, p. 75. The author, Herbert Luethy, is a Swiss political commentator).

Americans, on the other hand, fear being different in a culture that demands certain responses: a type of anti-intellectualism, physical ruggedness, bravado, and a hard-fisted drive to get ahead. Most men are fortunately able to accommodate themselves to the culture into which they were born; however, increasing demands for conformity mean that more men find difficulty in integrating themselves and begin to feel “abnormal”. They feel rejected by a society that does not support their individuality, their particular responses. For these individuals, it is easy to make the inevitable transfer from feeling rejected by society to being rejected by God: from seeing the

The new knowledge is the spirit of eternal dissatisfaction which forever cries out for new experience, but seeks only. It is the forceful restless surge for sensations, pleasure and status which produces a fun culture both egocentric and dehumanizing. But that wisdom which is older than Job taught us how to hold on to things with open hands. A Personal Friend had given and He had taken away, bless be the Person, my Friend.

The new knowledge teaches us to say, "No, with thunder!" The old wisdom taught, "Thy will be done", "Be it done unto me according to Thy Word" (a Word which was both a person and a Friend, to whom we lovingly acquiesced). A destructive New Order based on dangerous new knowledge proclaimed the expediency of exterminating six million persons; but the Old Order, eternally creative with the eternal generation of the Son, created man and the world, a personal world. The new knowledge engendered disgust for a world that seemed one dark kingdom of absurdity; the old wisdom evoked complacency with the realization that the universe is ultimately intelligible. The new knowledge affirmed the enormous emptiness and anguish of the human spirit in the absence of God as the ineluctable status quo. The old wisdom led the person to an abiding faith in the Second Person, the Incarnate Word who alone explained the totality of reality which, like an iceberg, is nine-tenths hidden from us in mystery. The new knowledge taught men to fret and to reject; the old wisdom helped

angry face of society, to seeing the angry face of God. Salvation for these "outcasts" and "outsiders" may only come through the manifestation of loving face of God by the friends of God. This phenomenon is expressed in Scripture by the word "glory". Glory expresses the active and radiant presence of God by means of which He helps others. It was also the guide that led the way to the Promised Land. It is, thirdly, the concrete means of God's self-revelation. God is totally present where He operates. When His love is operative in the person of the believer, a light shines in the darkness, and this light is the glory of God. Men learn what God is like by encountering men who are like God, through and in whom His glory is manifest. The glory of God is found where God reigns (Apoc. 21, 10); it is characterized by the appearance of radiant light, signifying the nearness of God and His intervention (either directly or through an angelic intermediary: Lk. 2, 9; 9, 31; Apoc. 15, 8; 18, 1). God continually communicates to His friends, His life, excellence and glory. Whenever the friends of God do anything that manifests their union with God, they glorify God by manifesting His divine life, or glory, in their activity; and they are simultaneously glorified by God who is giving them this share in His life, or glory (Jn. 5, 23; 8, 49; 12, 26). The opposite of glory is the egocentricity whereby a man seeks to honor himself independently of God. His desire for an independent glory excludes all readiness to accept the borrowed glory of God in Jesus Christ, the concrete manifestation and offer of God's glory through whom we receive the power to become the sons of God.

them to achieve a delightful tranquillity in the knowledge of the good that is, and gave them power to joy in its being.

The old wisdom is really the Eternal Wisdom, not just an idea but a Person... whom we know and lovingly accept as Jesus. The Eternal Wisdom is not a cold abstract concept, but a Person revealed to us in both Old and New Testaments. Reality is personal because it has been fashioned according to that Eternal Wisdom which has existed even before the world began. In Christ Jesus, Eternal Wisdom has become flesh and no longer calls us servants but friends. In Him, Eternal Wisdom reveals to us that it is a person, and that this person is the Way, the Truth and the Life. The Way, the Truth and the Life are a person, they are Jesus. Goodness, beauty and love are not mere abstractions; they are ultimately a Person — “God is love”. God can, therefore, be found in all things and all things are personal, for all the goodness, truth, beauty and reality of the universe are an actual, created participation in the perfection of a beneficent, self-communicating Person who delights to dwell among the children of men.

Christ is “the wisdom of God”,¹⁹ “in whom are all the treasures of wisdom and knowledge hidden”.²⁰ Many of the Greek Fathers, following the tradition of St. Paul, used “Wisdom” as a synonym for the Incarnate Word or Logos. Wisdom is the gift of the Holy Spirit. God is Wisdom and has manifested His wisdom in the person of Jesus Christ. In giving us Christ, God has given us His Wisdom.

The wisdom of the believer consists in recognizing the Wisdom of God manifested in the history of salvation, and to confess the mystery of God, “of Christ, in whom are all the treasures of wisdom and knowledge hidden”. This was the old wisdom which enlightened the soul in search of *the* Person to speak with, to love and be loved by. This ancient wisdom is not what once was, but what has always been and will always be. And many are aware of its beauty who have never been to school. The new men of the Renaissance — to paraphrase Hermann Gressieker’s *Royal Gambit* — turned their backs on the old wisdom and learned to cross the oceans in daring curiosity, and where they searched for India, they conquered a new world. The new knowl-

¹⁹ I Cor. 1, 24.

²⁰ Col. 2, 3.

edge, whether of the Renaissance, Enlightenment or Modern Times, is to keep crossing the oceans again and again, and to keep forever searching for the new beyond the ocean. But the old wisdom — is the ocean!

J. NAVONE, S.J.

Traits personalistes de la pensée contemporaine

On peut discerner, dans la pensée actuelle, trois tendances générales : désaffection de la raison, approfondissement de secteurs précis, intérêt pour la personne.

Les philosophes du XX^e siècle délaissent généralement les préférences cartésiennes et kantiennes pour la pensée claire, la raison pure, l'essence, et cèdent aux attraits de l'intuition, de « l'élan vital », de l'existence. Comme le note R.-M. Albérès : « Ce siècle, à soixante ans, est privé de doctrines. Une enfance choyée et inquiète, turbulente un peu, l'a livré plein d'ardeurs et d'aveuglements à la saison des risques et des aventures. Il a eu les gamineries et les impulsivités, les courages et les audaces des enfants perdus ¹. »

Notre époque n'a pas engendré de grandes synthèses philosophiques ; on préfère scruter des questions précises selon les méthodologies expérimentales et scientifiques, en insistant sur les rapports concrets et actuels du corps et de l'âme, de l'individu et de la société, de l'humanité et du cosmos.

Cette orientation reste primordiallement spiritualiste et insiste sur la valeur transcendante de la personne humaine : « Les philosophes de l'existence professent ce personalisme sous une forme particulièrement dramatique, mais beaucoup de phénoménologues et de métaphysiciens plaident aussi en sa faveur de la manière la plus catégorique. C'est précisément en ceci qu'on peut voir le trait distinctif de la philosophie contemporaine, en opposition complète avec le passé : c'est une philosophie plus proche de l'être réel de l'homme que celles qui l'ont précédée ². »

Le but de cet article est de distinguer, dans les principaux courants intellectuels de l'heure présente, les traits spiritualistes et positifs qui exaltent l'homme et peuvent concourir à la formation d'une théorie

¹ R.-M. ALBÉRÈS, *L'Aventure intellectuelle du XX^e siècle*, Paris, Albin Michel, nouv. éd., 1959, p. 15.

² I. M. BOCHENSKI, *La Philosophie contemporaine en Europe* (traduction François VAUDOU), Paris, Payot, 1951, p. 42.

personnaliste, définie comme la doctrine du plein développement de la personne individuelle, par sa conscience morale, dans la poursuite de sa vocation.

Nous découvrons ainsi, chez les penseurs de notre époque, une insistance sur la profondeur, la dignité, l'actualité et le dynamisme de l'homme.

I. — APPROFONDISSEMENT DE L'HOMME CONCRET.

Grâce aux progrès des techniques neurologiques et psychologiques, le XX^e siècle connaît mieux la profondeur de l'être humain. Il insiste moins sur la nature spirituelle, sur l'essence ontologique, que sur l'incarnation de l'âme dans le corps. Il scrute le développement total, global, de l'homme non pas considéré spéculativement comme *animal rationale*, mais concrètement comme un esprit dans une chair.

Trois niveaux interdépendants apparaissent dans l'intégralité de l'homme concret : ceux de la biologie, de la psychanalyse et de la psychologie.

A. INDIVIDUALITÉ BIOLOGIQUE.

La thèse neurophysiologique la plus importante, en ce qui concerne le personnalisme, est celle de « l'individualité » de chaque homme, antérieurement même au plein développement biologique, « ... puisqu'à un moment, du corps et du système nerveux, il n'y a rien, ni la matière, ni le tissu, ni le dessin, et qu'il y a néanmoins ce qui présidera à leur édification unifiée sur un type défini de structure³. »

Au tréfonds de chaque membre de l'espèce humaine se trouverait donc une « orientation », une nature individuelle caractéristique, une sorte d'idée vitale exclusive, qui se réalisera, se concrétisera, se développera tout d'abord sur le plan biologique.

Dès l'embryon les différenciations histologiques, et la spécialisation des appareils organiques s'amorcent et se précisent, bien avant le temps où l'être en aura besoin. La vie, plus exactement le dynamisme propre de l'être opère dans le présent, non pas tant sous la détermination physique de l'antécédent qu'en fonction des nécessités de l'être dans l'avenir. Tel antécédent, en même temps qu'il détermine physiquement ce qui le

³ Pierre LAMY, *L'authentique réalité biologique est psychique*, dans *La Vie, la Pensée, Actes du VII^e Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue française*, Paris, Presses universitaires de France, 1954, p. 66.

suit, est lui-même déterminé par ce qui le suivra, en ce qu'il est sélectionné et associé à d'autres antécédents, en fonction d'un rôle à venir⁴.

Ainsi, au lieu de scruter et de déceler la nature individuelle de l'homme d'après les concepts spéculatifs et la métaphysique, on propose comme point de départ « ... l'intelligibilité des processus biologiques et l'épuisement analytique de l'intuition authentiquement vécue, se prolongeant et se confirmant mutuellement⁵ ». La science de la personnalité commence dans ses infrastructures matérielles : « ... il existe donc un aspect et un abord biologiques de toutes les valeurs spirituelles humaines⁶. »

Plutôt qu'une sorte de dualisme humain, on prône l'intégration, en une synthèse commune, des données concrètes de la biologie, de la neurologie, de la physiologie et des principes universels de la philosophie. Les différentes dimensions de l'homme se conjuguent en un faisceau intégral et objectif qui sert de base à un nouvel humanisme.

B. DÉTERMINATIONS INCONSCIENTES.

A partir de la personnalité biologique, la psychanalyse contemporaine poursuit l'étude de l'homme dans une sphère auparavant inexplorée, celle de l'inconscient psychique.

La psychanalyse apparaît comme l'effort le plus radical pour retrouver sous les superstructures trompeuses la donnée immédiate, le phénomène pur. Elle décrit la conscience *in statu nascendi*. Mais dans le zèle et dans l'élan de cette démarche, comme si elle manquait le but en le dépassant, elle est amenée à chercher cet « état naissant » au-delà de la conscience même, au-dessous du seuil et de cette surface où crève la bulle déjà depuis longtemps formée dans cet « inconscient » que la psychanalyse postule et qui devient aussitôt une de ses notions cardinales⁷.

La technique psychanalytique rejoint le niveau des instincts et celui de la biologie. Elle devient comme le pont intelligible entre le corps et les manifestations de l'esprit dans le psychisme. Elle manifeste « ... une conception selon laquelle la conscience se trouve être comme l'épiphiénomène du biologique⁸ ».

⁴ Même endroit, p. 67-68.

⁵ Même endroit, p. 69.

⁶ Paul CHAUCHARD, *Aspects neurophysiologiques de la nature humaine*, dans *La Nature humaine, Actes du XI^e Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue française*, Les Etudes philosophiques, juillet-septembre 1961, p. 12.

⁷ Charles BAUDOIN, *La psychologie entre la vie et la pensée*, dans *La Vie, la Pensée*, p. 10-11.

⁸ Même endroit, p. 11.

Par sa situation médiane entre les organes corporels et l'activité de l'esprit, l'inconscient est un monde vague et encore matérialisé qui échappe pour une bonne part à la volonté de la personne. C'est pourquoi Freud, exposant que la psychanalyse est une troisième révolution dans la connaissance de l'humanité, soutient qu'elle apporte un démenti à notre mégalomanie en montrant « ... au *moi* qu'il n'est seulement pas maître dans sa propre maison, qu'il en est réduit à se contenter de renseignements rares et fragmentaires sur ce qui se passe, en dehors de sa conscience, dans sa vie psychique⁹ ».

La psychanalyse se tient donc, peut-on dire, au niveau psychophysiologique de la personnalité, à la frontière du biologique et du spirituel, là où se fait ressentir le choc des besoins organiques sur la vie mentale : l'influx de la faim et de la soif, de l'instinct sexuel, du repos et du mouvement, de l'affirmation de soi, etc.

C. CONCRÉTISATION PSYCHOLOGIQUE.

Remontant du subconscient vers le spirituel lucide se trouve le niveau psychologique, celui d'une vie affective qui est à la fois dynamique et intellectuelle.

La science psychologique inventorie l'un des anneaux essentiels reliant le corps à l'âme : elle décrit et analyse les faits selon une méthode scientifique, un peu à l'instar des itinéraires spirituels tracés par les grands mystiques pour faciliter la connaissance intérieure et la poursuite concrète des idéaux surnaturels.

La psychologie ne supprime ni la métaphysique ni la théologie, mais elle les complète et les rapproche du réel concret et vital par l'étude de l'expérience. Ce rapprochement se manifeste dans trois domaines différents : celui de l'entité personnelle, celui de l'appartenance cosmique et celui de la relation sociale.

Sur le plan personnel, la psychologie scrute l'union vitale de l'âme et du corps, la symbiose intellectuelle provenant de l'organe cérébral et de la faculté rationnelle. Cette interdépendance du physique et du spirituel se manifeste dans toute l'activité de la personne : ainsi l'amitié est un échange de réalités matérielles en même temps

⁹ Sigmund FREUD, *Introduction à la Psychanalyse*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1962, p. 266.

qu'une union des vœux; la caresse, mouvement caractéristique de la main, s'enracine dans la tendresse et l'affection ¹⁰.

Sur le plan cosmique, la psychologie démontre que la personne n'est pas isolée, mais occupe une place bien déterminée dans l'univers qui l'influence et qu'elle peut, à son tour, modifier d'une façon téléologique en insérant la force de l'esprit dans la matière des mondes.

Sur le plan social, la psychologie approfondit les relations essentielles existant entre la personne et la communauté; comment elles sont liées et mutuellement influençables. Les coutumes, les manières, les styles du groupe concourent à modifier l'esprit, la mentalité de la personne; d'autre part, les attitudes, les sentiments de la personne se manifestent à l'extérieur et participent, comme ses activités mêmes, à la réalisation de la paix commune qui, en retour, favorise le plein développement de chacun.

La psychologie tire, des comportements mentaux de l'homme, des lois et des leçons générales; elle permet de se connaître soi-même, de comprendre les diverses catégories d'esprits humains, leurs faiblesses, leurs appuis. Elle est un lien entre le chaos de l'inconscient et la pure lucidité de la raison. Comme la biologie et la psychanalyse, elle aide à pénétrer la profondeur de l'homme.

II. — PROMOTION DE LA DIGNITÉ PERSONNELLE.

La pensée contemporaine insiste généralement, tout comme le personnalisme, sur les valeurs de l'homme. Au-delà d'expressions et de cheminements erratiques ou indécis, on peut déceler, au sein de systèmes parfois déroutants, des aspects positifs favorables à l'égalité, à la justice, à la liberté et à la spiritualité humaines.

A. L'ÉGALITÉ.

Sous une gangue matérialiste, le marxisme cache un certain culte de la grandeur. Il poursuit, du moins spéculativement, si on le libère de ses excès historiques, un idéal d'égalité entre les hommes. Par sa philosophie de la lutte des classes, poursuivie dans la réalité par un

¹⁰ Voir Alain GUY, *Le langage de la caresse selon José Gaos*, dans *Atti del XII Congresso internazionale di Filosofia*, Firenze, Sansoni Editore, 1961, p. 199.

totalitarisme et une tyrannie condamnables, la doctrine marxiste condamne l'inégalité inique introduite dans le monde actuel par le libéralisme économique et aboutissant à la domination de quelques puissants sur la masse prolétarienne. La mentalité du système communiste est

... celle même de l'ouvrier qui, quelles que soient ses idées philosophiques et religieuses, se sent aliéné, exploité et aspire à la libération et à la délivrance; ce ne sont pas les masses qui ont compris le marxisme, c'est le génie de Marx qui les a devinées. Le monde gris, mécanique, déterminé du marxisme, le prolétaire le vit tous les jours, en vit tous les jours dans les usines et les quartiers miséreux où la concentration urbaine l'exile. Comprendre l'homme marxiste, c'est d'abord comprendre les conditions inhumaines de la vie ouvrière et sans doute le seul moyen de le supprimer serait-il de supprimer ces conditions mêmes¹¹.

L'accession des classes malheureuses à un état de vie digne de leur nature spirituelle, voilà l'attrait du marxisme qui représente cette restauration comme le labeur obligé de chacun, dans les cadres de l'évolution historique. Cette nécessité sociale apparaît comme un grandiose avenir susceptible de stimuler les rêves et les énergies; la participation personnelle au « grand soir » est une intégration libre, enthousiaste, à l'effort commun, un appui à la libération sociale, à la conquête d'une humanité accessible à tous. Selon Jean Lacroix encore :

Dans cette guerre totale qu'il mène pour la destruction de l'inhumain et l'accomplissement de l'humain, le marxiste est un homme de haine et d'amour qui ne lutte pas seulement pour les lendemains qui chantent, mais qui crée déjà en lui et autour de lui cet homme nouveau d'affirmation intégrale par la négation de toutes les négations et la contradiction de toutes les contradictions, afin de réaliser l'unité avec la nature et la pleine communauté avec les autres hommes¹².

Ce paradis philosophique se retrouve difficilement dans les violences du communisme appliqué, mais il exprime un trait valable de la personne humaine : son égalité sociale.

B. LA JUSTICE.

Quoique le socialisme soit aisément considéré comme l'instrument du communisme, il en est évidemment distinct et séparable. Son but spécifique est l'instauration de la justice dans la société.

¹¹ Jean LACROIX, *Marxisme, Existentialisme, Personnalisme*, Paris, Presses universitaires de France, 1950, p. 41.

¹² *Même endroit*, p. 40-41.

La pensée socialiste, plus flexible et multiforme encore que le marxisme, a ceci de propre qu'elle rejette le matérialisme historique et peut se dissocier de la violence. Tel est le socialisme prêché par Jean Jaurès. Celui-ci n'est pas un apôtre social qui puise son inspiration et son zèle dans le contact avec le monde ouvrier et se sent avant tout préoccupé de la situation matérielle des masses plébéiennes; il est un idéaliste épris de fraternité qui croit trouver dans le socialisme l'agent le plus efficace de justice. S'il penche vers le marxisme, ce n'est pas par ferveur matérialiste ou par évolutionisme dialectique, ni surtout par amour pour le despotisme et la brutalité, mais c'est par passion pour l'ordre et pour l'équité. Aussi, Jaurès préfère-t-il un Lasalle, démocrate réformiste, à un Karl Marx, théoricien de la lutte des classes et de la dictature prolétarienne¹³.

Cette mystique socialiste attire des adeptes nombreux parmi les penseurs les plus hétérogènes. Bertrand Russell considère comme faux l'idéal du salut de l'individu qui s'oppose à l'idéal du salut de la société¹⁴... Même chez nous, un bon nombre d'intellectuels, parmi les plus érudits, les plus lucides et les plus influents, se font les prédicateurs d'une socialisation qu'ils conçoivent comme le principe indispensable du bien commun et de la justice.

C. LA LIBERTÉ.

Les théories socialistes, pratiquement difficiles à concilier avec les postulats de la liberté individuelle, rencontrent de multiples opposants qui se rallient à l'idéal démocratique.

Ainsi, John Dewey répudie le socialisme, tout en insistant sur l'interdépendance des hommes et en affirmant que l'organisation communautaire est un agent important dans la détermination de la nature humaine concrètement prise¹⁵.

L'individu, selon Dewey, est en continuité avec son environnement biologique et culturel : il y a donc interaction entre la société et l'individu, interaction interne ou plus proprement transaction orientée vers un nouvel environnement dont l'individu — qui était en continuité

¹³ Voir Jean ONIMUS, *Face au Monde actuel*, [Bruges], Desclée de Brouwer, [1962], p. 31.

¹⁴ I. M. BOCHENSKI, *La Philosophie contemporaine en Europe*, p. 53.

¹⁵ Voir Jerome NATHANSON, *John Dewey, The Reconstruction of the democratic Life*, New-York, Charles Scribner's Sons, 1951, p. 62.

parfaite avec l'environnement de la période malléable de sa vie — se détachera comme meurt une cellule épidermique, progressivement, non sans avoir contribué au mouvement expérientiel auquel participera une nouvelle génération. Et ainsi de suite. Quelle est la direction du mouvement ? Dewey dit que le principe de continuité conduit la société vers une démocratie parfaite et unifiée où l'homme s'épanouira librement ¹⁶.

Champion de la liberté et de la démocratie, Dewey élabore un système d'éducation où la personnalité trouve un développement maximum, et il prêche une doctrine fortement antimarxiste. Sa philosophie favorise le mouvement de socialisation qui se répand progressivement et invinciblement chez tous les peuples. Mais, selon lui, la vie collective de plus en plus étroite qui découle des nécessités matérielles, économiques et même éthiques, ne doit pas s'imposer par un totalitarisme destructeur de la personne : elle doit être instaurée par une démocratie respectueuse des valeurs individuelles et formatrice d'une authentique liberté.

D. LA SPIRITUALITÉ.

C'est la spiritualité de l'homme que promeut le personnalisme français des récentes décennies.

Maritain veut asseoir doctrinalement cette synthèse sur une subtile distinction entre personnalité et individualité. La personne en tant que telle est un tout; en tant qu'individu, elle a raison de partie par rapport à la société. « Le libéralisme accorde à la personne valeur d'un tout sous l'aspect où elle n'est que partie. Le totalitarisme ne considère les personnes que comme parties alors que sous certains aspects, elles ont valeur de tout. Tous deux confondent, selon Maritain, l'individualité avec la personnalité ¹⁷ »; et tous deux aboutissent à un semblable matérialisme.

Sur le plan pratique, Emmanuel Mounier condamne la duperie des régimes totalitaires et communisants, leur promesse d'un avenir fallacieux :

...sur quoi comptent finalement les marxistes pour faire l'homme nouveau ? Sur l'effet futur des changements économiques, politiques, et non sur l'attraction exercée dès maintenant par les valeurs personnelles

¹⁶ Gérard DELEDALLE, *Histoire de la Philosophie américaine*, Paris, Presses universitaires de France, 1954, p. 164.

¹⁷ Jacques CROTEAU, o.m.i., *Les Fondements thomistes du Personnalisme de Maritain*, Editions de l'Université d'Ottawa, 1955, p. 47.

sur les hommes révolutionnaires. Seule une révolution matérielle enracinée dans un réveil personnaliste aurait un sens et une chance. Le marxisme n'est pas une éducation mais un dressage; voilà pourquoi il est « un optimisme de l'homme collectif recouvrant un pessimisme radical de la personne ¹⁸ ».

La conviction de Mounier, c'est qu'on ne peut améliorer la condition de l'homme, faire progresser l'homme si l'on ne prend pour fin première, pour idéal ultime et inspirateur de toutes les démarches, les valeurs mêmes de la personne. Ainsi, le marxisme est une aliénation aussi condamnable que le libéralisme économique; tandis que celui-ci exploite les classes laborieuses, celui-là les leurre par l'espoir d'un progrès futur dont elles ne verront pas elles-mêmes la venue. C'est ce même argument que dresse Camus contre le marxisme : il fait vivre dans l'espoir d'un lendemain illusoire; il ne donne pas de réponse aux problèmes et aux angoisses actuelles du monde.

Le personnalisme cherche, pour sa part, à instaurer dans la société un régime qui respecte la spiritualité de l'homme, sa transcendance sur la matière, ses exigences intellectuelles et morales, sa vocation de roi de la création et même d'enfant de Dieu; il veut « que chacun soit invité à collaborer suivant ses possibilités au bien commun et que les biens matériels et spirituels soient à la portée de tous ¹⁹ ».

III. — INSISTANCE SUR LE MOMENT ACTUEL.

L'une des réalités constamment présentes à la pensée contemporaine est la libre disposition que l'homme a de lui-même. Cette liberté, cette construction de soi et de son destin, s'exerce par la conscience morale qui synthétise en quelque sorte toute la personnalité et la dirige sur l'action présente.

Cet aspect temporel de l'existence, ou cette « préstantialité » dans le moment actuel se retrouve diversement chez une foule de penseurs de notre siècle : les existentialistes de toute teinte, les spiritualistes tels que Louis Lavelle, les néo-thomistes comme le père Ch.-D. Boulogne, o.p.

¹⁸ Paul RICŒUR, *Une philosophie personnaliste*, dans *Esprit*, n° 174, décembre 1950, p. 871.

¹⁹ Jean-Marie GREVILLOT, *Les Grands Courants de la Pensée contemporaine*, Paris, Editions du Vitrail, 1948, p. 283.

A. TRANSCENDANCE DE L'ACTUEL.

Les diverses formes de l'existentialisme ont ceci de commun qu'elles s'opposent à « l'essentialisme », à la métaphysique traditionnelle considérée comme l'analyse spéculative du réel et comme l'insistance sur un système préétabli et imposé à la liberté humaine. L'existentialisme insiste au contraire sur la vie, sur l'expérience actuelle; il est une rationalisation ou conceptualisation de la destinée individuelle telle qu'elle se déroule à chaque instant; il prône, dans la notion de l'homme, la dimension temporelle.

L'objet principal de l'existentialisme est donc l'existence : l'homme, c'est-à-dire le « moi » — *Dasein* — est son existence. Celle-ci se crée elle-même dans la liberté; elle est une ébauche, un constant devenir; elle coïncide avec la temporalité. Cette existence est en quelque sorte une subjectivité dynamique, mais elle est en même temps une réalité incomplète, ouverte sur le monde. La vie individuelle s'insère en effet dans l'univers et place l'homme en une situation déterminée qui résulte de son état personnel et de sa liaison avec autrui, et qui constitue l'être propre de l'existence.

On peut sans doute dire avec Bréhier que le tort de l'existentialisme est de « donner à de simples états affectifs une valeur universelle et métaphysique ²⁰ », mais il reste que l'insistance sur le moment présent est un élément précieux pour une synthèse personnaliste. Considéré dans son être psychologique comme un acte rationnel et dans son être moral comme un jugement de conscience, l'instant existentiel revêt une importance capitale : il est la vie en marche, la destinée en réalisation, la conquête d'une parfaite personnalité.

B. CONCENTRATION SUR L'ACTION.

Avançant d'un pas vers la doctrine du christianisme et du thomisme relativement à l'importance du moment présent, Louis Lavelle démontre l'actualisation de l'homme dans l'instant transitoire. Selon lui, tous nos malheurs proviennent de ce que nous ne distinguons pas entre *l'état*

²⁰ Emile BRÉHIER, *Transformation de la Philosophie française*, Paris, Flammarion, 1950, p. 203.

présent qui entraîne avec lui le passé et *l'acte* du moment qui affronte la destinée.

Ainsi, poursuit Lavelle, les hommes souffrent en contemplant le passé; s'il était heureux, parce qu'il les a fuis, s'il était mélancolique, parce que son image les poursuit jusque dans la possession du bonheur présent. En essayant de deviner l'avenir, ils souffrent encore d'être privés des joies qu'ils espèrent et craignent toujours la menace de quelque péril. C'est qu'en se transportant dans le passé et dans l'avenir, qu'ils considèrent comme des états abolis ou encore à naître, ils ne peuvent que se détourner de la réalité présente, se complaire dans un rêve impossible à actualiser et empoisonner toute leur vie par des comparaisons qui aiguïssent seulement la conscience de leurs limites. Au contraire, en nous solidarissant avec l'acte, nous demeurons attachés au présent de l'être, nous retrouvons avec l'innocence la source même de toute notre puissance. Le passé le plus misérable devient un élément de notre force présente : il est l'épreuve bienfaisante qui la nourrit et qui l'éclaire. L'instant présent, en faisant concorder notre existence avec celle de l'univers, inscrit en quelque sorte dans l'abondance infinie de celui-ci la perfection actualisée de notre essence. Et l'avenir le plus incertain, en donnant à l'être la forme prochaine et subjective de l'acte par opposition à la donnée, ouvre devant nous des chemins dans lesquels s'engage notre liberté, qui rendent possible notre progrès, qui nous permettent de retrouver le concret dont le rêve nous avait éloignés et qui ne manquent jamais, ni de proposer à notre activité quelque nouvel emploi, ni de lui promettre, si elle sait les atteindre, des fruits meilleurs que ceux qu'elle a goûtés²¹.

Tandis que selon l'existentialisme sartrien l'homme crée sa propre essence, selon Lavelle, au contraire, il la reçoit comme une possibilité qu'il doit faire jaillir par sa liberté. L'homme est maître de sa destinée en ce sens qu'il peut actualiser ou refuser l'essence qui lui est offerte. Cette option personnelle, c'est la concentration sur l'action, sur le moment présent, qui permet de la déchiffrer, de la comprendre, de l'accomplir face au monde et face à Dieu²².

C. APPLICATION DE CONSCIENCE.

D'après la philosophie traditionnelle, l'acte concret et transitoire se relie à l'essence de l'homme par le truchement de la conscience. En d'autres termes, la conscience est le principe immanent qui réalise, par l'action même, l'essence morale — la destinée individuelle — de la

²¹ Louis LAVELLE, *La Présence totale*, Paris, Aubier, 1934, p. 233-235.

²² Voir Jean ECOLE, *Les conceptions sartrienne et lavellienne de la liberté*, dans *Atti del XII Congresso internazionale di Filosofia*, p. 170-171.

personne. Cette vérité est mise en lumière par le père Ch.-D. Boulogne, o.p., dans un essai de renouvellement de la position thomiste.

La conscience est un jugement de la raison. Non pas de la raison qui cherche à savoir pour savoir, mais de la raison qui dirige. La conscience est donc l'exercice même de l'intelligence appliquant ses connaissances à l'utilisation judicieuse des forces vitales. D'où son importance. Elle apparaît en effet comme un des actes fondamentaux de la psychologie humaine. Elle assure la jonction entre le moi spirituel (centre de la personnalité) et le reste du sujet, en projetant sur celui-ci la richesse lumineuse de celui-là. Elle joue véritablement le rôle d'un acte charnière, assurant la cohésion du tout humain. Sans son intervention, la partie inférieure n'aurait pour guide que l'instinct, c'est-à-dire la pesanteur native ou acquise des facultés vers leur bien immédiat, sans direction générale. La marche du moi inférieur ressemblerait dès lors à l'errance d'un navire dans la nuit. La conscience est la vigie qui, des hautes cimes de l'âme éclairées par les vérités divines et humaines, dicte la route et signale les dangers ²³.

La conscience est essentiellement une attention au caractère sacré des instants de la vie; elle impose

...le respect ou, en langage courant, la conviction du prix du temps. Ce respect crée en nous le sentiment instinctif et profond qui nous persuade, d'une part que seul compte non le passé ni le futur mais le présent, et d'autre part que le temps étant essentiellement irréversible, l'instant présent, quoique fugitif et précaire, représente une occasion unique, qui jamais plus ne se retrouvera. C'est au respect que nous devons cette attente vigilante et angoissée des appels de l'être, et ce besoin de ne point négliger l'actuel ²⁴.

personnalisme La pensée moderne nous offre donc une mise en valeur, en trois temps, du moment actuel tel qu'entendu par le personnalisme : tout d'abord, une insistance sur le rôle « créateur » de l'instant existentiel; ensuite, un rattachement de cet instant à l'essence permanente de l'homme et à Dieu; enfin, la direction de ce moment par le labeur de la conscience morale qui met en œuvre toutes les ressources de la personnalité.

IV. — FOI AU DYNAMISME VITAL.

L'insistance, chère au personnalisme, sur le but à atteindre, sur les valeurs à conquérir, se retrouve fragmentairement chez des penseurs tels que Blondel, Bergson, Teilhard de Chardin, Gaston Berger, René Le Senne. Ces auteurs représentent un courant contemporain, forte-

²³ Ch.-D. BOULOGNE, o.p., *Le Moi retrouvé*, Lyon, Lardanchet, 1948, p. 71.

²⁴ *Même endroit*, p. 265.

ment marqué de dynamisme, qui considère la vie humaine comme un programme sublime à réaliser au sein d'un univers porteur d'harmonie sociale et d'essor spirituel.

A. PUISSANCE DE L'ACTION.

Le début du XX^e siècle voit naître, avec Maurice Blondel, une réaction contre les positions statiques de la philosophie courante. Face au kantisme, à la scolastique à peine renaissante, au scientisme de Taine, au dilettantisme de Renan, se dresse la théorie de l'action; inspirée de saint Augustin, de saint Bernard, de Pascal, de Newman, elle apporte une « réponse magistrale » aux questions que se posent alors les intellectuels²⁵.

La théorie blondélienne, élaborée en deux ouvrages principaux, met en valeur le vieux principe *operari sequitur esse* :

Agis conformément à ce que tu es, et pour cela, va jusqu'au bout des exigences de ta volonté voulante : c'était *L'Action*. Agis conformément à ce que l'être veut de toi, et pour cela obéis à la norme réalisatrice : et c'est *L'Être et les êtres*. Mais dans les deux perspectives, c'est la même orientation fondamentale : l'ordre de l'agir doit correspondre à l'ordre de l'être²⁶.

Contrairement à Kant et aux métaphysiques abstraites qui procèdent de l'*a priori* à la pratique, Blondel tire de la vie sa science de l'action dont il décrit le déroulement, « ... le mouvement élastique d'expansion et de réaction alternatives, à travers des enceintes successives qui réverbèrent la lumière et renvoient à l'initiative volontaire les leçons de la vie²⁷ ».

Cette action, ce dynamisme vital, est l'épanouissement total et libre de soi-même, la conquête d'une possession volontaire de l'être. Elle est l'accomplissement délibéré, résolu, enthousiaste de l'ébauche offerte par Dieu à la libre volonté humaine.

B. ÉLAN VITAL.

Au dynamisme blondélien, Henri Bergson ajoute l'attrait du mouvement, du devenir, de la vie. L'action devient en quelque sorte irrésistible. C'est l'évolution créatrice.

²⁵ Voir Léon-Jacques DELPECH, *Blondel en son temps*, dans *La Nature humaine*, p. 265.

²⁶ Jean POINAS, *La morale dans la métaphysique de Blondel*, dans *Giornale di Metafisica*, 16 (1961), p. 602.

²⁷ Même endroit, p. 605-606.

Ce devenir, qui constitue l'essence de l'être, apparaît tout d'abord dans le cosmos. La vie, comme ensemble, n'est pas une abstraction ontologique : elle est un courant qui a pris naissance en certains points de l'espace à un moment donné et qui va d'un germe à l'autre; elle est une force, contredite par la matière, qui cherche à triompher et à s'affirmer de plus en plus en dépit d'erreurs, de faillites, d'impasses, de reculs même; elle est une poussée universelle qui subsiste et se développe progressivement.

Ce devenir se rencontre dans l'homme grâce à une « morale ouverte » incarnée dans les héros et les saints. Cette morale n'est pas une pression sociale ni une crainte psychique, elle est un appel attrayant, une réponse positive et créatrice; elle imprègne toute l'existence d'amour et de liberté; elle surgit de l'intime de la personne comme une émotion profonde analogue au sentiment esthétique.

L'élan vital opérant chez les mystiques constitue, pour Bergson, une persuasion de l'existence de Dieu, une intuition de l'Amour, une certitude de survie après la mort ²⁸.

S'il écarte de ces thèses toute suggestion de matérialisme, le penseur personnaliste peut y puiser un enthousiasme dynamique, un élan plus fort vers son propre but qui est précisément la poursuite libre et aimante de l'union mystique avec Dieu et l'héroïque accomplissement de sa vocation personnelle.

C. COMMUNION A L'UNIVERS.

L'homme contemporain est ébloui par son insertion dans un univers de mieux en mieux connu par la science et de plus en plus exploré par la technique.

Or, voici que le père Pierre Teilhard de Chardin, s.j., prêche un optimisme qui élève l'homme au faite du cosmos et qui magnifie, au sein de l'histoire du monde, les succès grandioses des civilisations modernes. Quelle grandeur que celle de l'esprit qui dirige l'évolution de la vie vers une perfection croissante grâce à la liberté et à la cohésion progressive de l'humanité !

²⁸ Voir I. M. BOCHENSKI, *La Philosophie contemporaine en Europe*, p. 98-102.

Le développement de l'univers devient, pour Teilhard de Chardin, une sorte de procession hypostatique : « ... la vie procède de l'inanimé complexe; l'esprit, du vivant hautement céphalisé; l'histoire, de l'homme réfléchissant; et la fin de l'histoire doit coïncider avec un nouveau *pas*, à peine entrevu et pourtant déjà espéré, l'accomplissement de toutes les virtualités de l'Esprit, l'achèvement de l'homme et de l'évolution ²⁹. »

Dans la vision teilhardienne, ce qui frappe et attire surtout l'esprit contemporain, c'est le dynamisme et l'optimisme : un progrès qui tend à un terme mystérieux et parfait : le Point Oméga.

Dans un univers statique, où la dimension du Temps ferait défaut, l'homme ne présenterait pas une grande importance. Dans un univers en mouvement où les êtres vivants croissent en complexité, l'homme devient un Centre. L'intuition biblique qui pose l'homme au couronnement de la création (comme l'être capable de rendre à Dieu le culte qui lui est dû) se trouve donc, paradoxalement, mieux appuyée par une thèse évolutionniste que par le statisme de la science antique ³⁰.

Quelle pensée exaltante que de se voir, au sein du cosmos, un principe actif, efficace, de la spiritualisation universelle !

D. PROJECTION VERS L'AVENIR.

A l'homme moderne, volontiers tourné vers l'avenir, ivre de découvertes toujours plus merveilleuses, Gaston Berger présente la « prospective » : l'étude du devenir humain.

L'esprit de la prospective est créateur — c'est dire qu'il est Esprit : refus du « tout fait », aspiration au nouveau. Il ne s'agit pas d'un regard, mais d'un acte. On sait combien Gaston Berger a médité sur le problème du temps; on sait aussi que la phénoménologie lui paraissait apporter la méthode philosophique par excellence. Or, la prospective est une véritable phénoménologie du temps, qui surmonte, dans la saisie active de l'avenir, la dualité commune du voir et du faire : « la réflexion prospective nous fait saisir l'avenir comme tel, avec sa complexité, sa mobilité, ses risques, ses surprises ». Saisir le futur comme tel, c'est le créer, par une mise entre parenthèses permanente du passé qui ne demanderait qu'à se répéter paresseusement, par l'ouverture au nouveau et, en premier lieu, à ces imprévisibles que sont les actes des autres, leurs idées ³¹.

²⁹ Georges CRESPIY, *La Pensée théologique de Teilhard de Chardin*, Paris, Editions universitaires, 1961, p. 44.

³⁰ *Même endroit*, p. 38.

³¹ Louis MILLET, *L'esprit de la prospective*, dans *Les Etudes philosophiques*, 16 (1961), p. 389-390.

Gaston Berger emprunte de Bergson le dynamisme du temps créateur, et de Teilhard de Chardin l'enthousiasme d'une gestation spirituelle : l'humanité est en pleine jeunesse et les luttes dont l'histoire contemporaine est témoin ne sont que la lie d'un labeur violent de construction qui débouche sur un monde nouveau. Ce monde nouveau, c'est la prospective qui doit en prophétiser la trajectoire; elle doit orienter la prévision prudentielle et faire que le lancement de l'humanité vers l'avenir ne soit pas un échec mais le ferment d'une plus grande perfection de la personne.

E. POURSUITE DE VALEURS.

Il revient à un philosophe personnaliste, René Le Senne, d'énoncer une doctrine organique des valeurs.

On ne peut, dit-il, laisser les déterminations morales à l'arbitraire du moi. Il faut alléguer une « indétermination supérieure qui soit à la fois la source de l'objectivité des déterminations, dont l'unité l'exprime toujours, et de la subjectivité des âmes, invitées à s'épurer de leurs erreurs et de leur faiblesse. A cette indétermination originaire, visée et digne d'être visée, par la moralité comme par toute recherche, un seul nom convient, c'est celui de valeur ³². »

Cette valeur, qui inspire la personne, est définie en deux mots : le courage du bien.

Ainsi, poursuit encore Le Senne, courage et bien s'appellent et se déterminent l'un l'autre. Chacun sans l'autre avorte : car sans le bien le courage est destructif, ce qui est la plus grave impuissance, la double impuissance de créer et même d'entretenir; d'autre part, sans le courage, le bien resterait virtuel, un songe pieux. Toute création suppose une puissance; mais cette puissance nous laisse à la déterminer dans les limites de ce qui est digne d'être. C'est la mission du courage d'accoucher le bien; mais c'est le bien qui fait la dignité du courage ³³.

Nous rejoignons là le message essentiel du personnalisme qui commande d'être des hommes, des chefs, des héros; qui entraîne la conviction qu'aucun effort ne sera perdu et que l'humanité sera sauvée par le concours d'un nombre suffisant de bonne volontés. « Mais votre propre salut, en tant que personne, ne dépend que de votre courage.

³² René LE SENNE, *Traité de Morale générale*, Paris, Presses universitaires de France, 1949, p. 20.

³³ *Même endroit*, p. 706.

Pour que votre action soit efficace, faites-vous une intelligence lucide, un cœur aimant, une volonté forte capable de renoncement. Ayez confiance en la puissance de l'Amour créateur, c'est-à-dire en Dieu ³⁴. »

* * *

Les aspects positifs des courants de pensée que nous avons énumérés dans ces pages apportent à la conception personaliste de l'homme des élucidations, des thèmes, des approfondissements précieux.

Mais c'est au thomisme, actuel dans son ancienneté, que le personalisme chrétien emprunte la structure doctrinale, la synthèse philosophique qui le justifie et l'explique. Le système d'Aristote et de l'Aquinat, parce qu'il est une science de l'être, peut englober, intégrer les apports partiels des autres écoles.

C'est ainsi, écrit Bochenski parlant de la pensée contemporaine, que les métaphysiciens ont pu satisfaire les aspirations humaines éternelles, particulièrement pressantes de nos jours. Leur philosophie est une philosophie de l'être concret et, surtout, une philosophie de la personne. Ils ne rejettent aucune contribution positive apportée par les représentants des autres écoles. Ils reconnaissent ainsi, pour ne donner qu'un exemple, les résultats des sciences comme une partie authentique du savoir, mais ils les intègrent comme toute autre chose dans un ensemble organique, où l'homme, mieux compris que dans les autres écoles, occupe la place qui lui est due, avec toute la richesse de son être et la plénitude de ses problèmes. Mais ce personalisme ne limite pas la part des autres domaines de la réalité ³⁵.

Fondé sur la métaphysique traditionnelle, enrichi par la pensée contemporaine qui pénètre les profondeurs de l'homme concret, qui promeut la dignité humaine, qui s'applique à profiter du moment actuel, qui se tourne avec enthousiasme vers les plus hautes valeurs, le personalisme explique au monde d'aujourd'hui ses raisons de vivre.

Germain LESAGE, o.m.i.

³⁴ Jean-Marie GREVILLOT, *Les Grands Courants de la Pensée contemporaine*, p. 288.

³⁵ I. M. BOCHENSKI, *La Philosophie contemporaine en Europe*, p. 211-212.

Le renouveau du diaconat

Le 17 janvier 1962, la Commission générale pour la Préparation du Concile annonçait que l'Église envisageait la possibilité de rétablir la fonction du diaconat, dans le but de venir en aide aux prêtres surchargés. Moins de cinq ans plus tôt, au congrès de l'apostolat des laïcs (Rome, octobre 1957), Pie XII avait fait une brève allusion à cette question : « Nous savons, avait-il déclaré, qu'on pense actuellement à introduire un ordre du diaconat conçu comme fonction ecclésiastique indépendante du sacerdoce. L'idée, aujourd'hui du moins, n'est pas encore mûre. » Le communiqué de la Commission du Concile rappelait cette déclaration, mais en ajoutant que le projet avait pris, depuis lors, une forme beaucoup plus concrète, et qu'il se pourrait bien que le Concile y donnât son approbation.

On sait avec quel empressement la presse mondiale s'est emparée de cette nouvelle, pour l'offrir, plus ou moins déformée, à la curiosité de ses lecteurs. Ce dont il s'agit là, toutefois, c'est bien plus qu'un fait divers, à caractère quelque peu sensationnel. C'est une mesure qui pourrait s'avérer des plus vitales pour l'Église et qui pourrait modifier profondément les conditions de vie et d'apostolat des prêtres et des laïcs de demain.

Aussi bien, quelle que soit la décision que prendra là-dessus le Concile, cette question du diaconat a dès maintenant trop d'importance et trop d'actualité pour qu'il soit permis de l'ignorer ou de s'en désintéresser. Ces quelques pages voudraient en donner tout simplement, à titre d'introduction et d'information, un aperçu d'ensemble très sommaire, sans entrer dans l'analyse détaillée des multiples aspects de ce projet, et moins encore dans la discussion des problèmes délicats qu'il ne manque pas de soulever.

Précisons d'abord quelques notions, pour dissiper certaines équivoques. L'ordre du diaconat, on le sait, n'a jamais cessé d'exister dans l'Église. Mais de nos jours, et depuis bien des siècles, dans l'Église latine, il n'est plus, en pratique, qu'un préambule et une préparation spirituelle pour l'accès à la prêtrise. La nouveauté du projet à l'étude,

c'est de rétablir le diaconat comme *fonction* réellement exercée dans la vie de l'Église, particulièrement dans sa vie liturgique et dans son ministère pastoral. Ce qu'on envisage, c'est donc d'avoir, à côté des évêques et des prêtres, une classe, un « ordre », de diacres, qui ne s'achemineraient pas vers la prêtrise (bien qu'ils n'en seraient pas nécessairement exclus), mais qui seraient ordonnés pour se consacrer toute leur vie durant au ministère propre de cet ordre sacré.

Ajoutons que ces diacres ne seraient pas des « laïcs », malgré la confusion trop fréquente des termes dans les travaux sur le sujet, et bien plus encore dans les communiqués des journalistes. Il ne s'agirait pas, autrement dit, de confier tout simplement à des laïcs des tâches qui relèveraient normalement de l'ordre diaconal (ce qui, d'ailleurs, se fait déjà, dans une certaine mesure), mais, au contraire, de conférer l'ordre sacramentel du diaconat à des hommes qui deviendraient, par là, des ministres sacrés de l'Église et qui prendraient place, par le fait même, dans sa hiérarchie d'ordre, au troisième et dernier rang, après les évêques et les prêtres.

Ceci dit, essayons de résumer les données d'une littérature déjà abondante sur les avantages que l'on escompterait d'une telle mesure, ainsi que sur les objections qui lui ont été opposées.

I. — AVANTAGES ESCOMPTÉS.

A. POUR LE MINISTÈRE PASTORAL.

L'idée de « ressusciter » la fonction diaconale n'est pas venue d'une démangeaison archéologiste de faire revivre les structures et la discipline de l'Église primitive. Ce qui lui a donné naissance, c'est, au contraire, la constatation d'une situation très actuelle, et très angoissante : la pénurie alarmante de prêtres devant l'immensité, la complexité et l'urgence de l'œuvre apostolique à accomplir de nos jours. Puisque les prêtres sont aujourd'hui, de beaucoup, trop peu nombreux pour suffire à la tâche, avec le résultat que des pays entiers, sinon des continents, sont en train de se déchristianiser, ne serait-il pas redevenu nécessaire, comme aux premiers siècles de l'Église, de recourir à des diacres qui pourraient apporter leur concours dans l'évangélisation du monde ?

De ce point de vue, on a souligné tout particulièrement les immenses services que pourraient rendre des diacres dans toutes ces paroisses, dessertes ou stations auxquelles le prêtre en charge ne peut donner que des visites plus ou moins rapides et espacées, comme c'est si souvent le cas, on le sait, dans bien des pays de l'Amérique latine, dans de larges secteurs aussi du continent européen et dans l'ensemble des territoires de missions.

Dans un tel contexte, un diacre demeurant sur place, et choisi bien souvent parmi les fidèles de l'endroit, pourrait enseigner régulièrement le catéchisme, administrer le baptême solennel, distribuer la communion, porter le viatique aux mourants après les avoir exhortés à la contrition, comme aussi donner aux défunts les funérailles chrétiennes (sans la messe, évidemment !). Les dimanches où le prêtre est absent, le diacre pourrait présider un office liturgique, selon un rituel déterminé par l'autorité ecclésiastique, qui permettrait de rassembler les fidèles pour la prière et pour l'audition de la Parole, en même temps que pour leur instruction régulière par la prédication.

En un mot, ce serait, faute de mieux et en attendant mieux, assurer du moins une certaine présence de l'Église dans la personne de l'un de ses ministres consacrés, avec les secours spirituels, sans doute limités mais déjà inestimables, que ce ministre serait en mesure de dispenser aux fidèles. Par là, estime-t-on, on apporterait un précieux soulagement à la détresse des chrétiens qui sont privés habituellement de la présence de leur pasteur, avec tout ce que représente pour ceux-là l'absence des sacrements et du culte liturgique. Par là aussi, on pourrait enrayer plus efficacement les ravages croissants de l'ignorance religieuse, tout en libérant, par surcroît, les fidèles de leur humiliant état d'infériorité en regard des croyants d'autres confessions qui ont sur place, sinon des pasteurs, du moins des ministres de rang inférieur.

* * *

Si la rénovation du diaconat semblerait particulièrement avantageuse dans de telles régions, et si c'est d'abord pour elles que l'ont demandée ses promoteurs, il n'en faudrait pas conclure qu'elle serait superflue ou de peu d'importance dans les pays plus favorisés, comme le nôtre, où la concentration de la population catholique et la relative

suffisance du nombre des prêtres permettent d'assurer le service régulier dans toutes les paroisses.

Ici, en effet, le problème se pose quelque peu autrement. Si le prêtre est présent partout, ou à peu près, il reste quand même qu'il est très souvent, sinon à peu près toujours, trop accablé de besognes disparates pour pouvoir accomplir aussi fructueusement qu'il le devrait les fonctions essentielles pour lesquelles il a été préparé par ses longues années de formation et pour lesquelles il a été consacré par l'ordination presbytérale : la prière, le rayonnement de la doctrine évangélique par tous les moyens d'enseignement à sa disposition, le ministère des sacrements (particulièrement la célébration eucharistique et l'administration de la pénitence), la direction spirituelle, la formation spirituelle de ses auxiliaires religieux ou laïcs, etc.

Pour laisser au prêtre plus de temps et de liberté d'esprit pour ses tâches de prière et de pastoral, on pourrait fort avantageusement, assure-t-on, confier à des diacres maintes occupations qui, en pratique, grèvent bien souvent la plus grande partie des journées du pasteur d'âmes et qui le distraient forcément du plus important. Des diacres, par exemple, pourraient prendre au moins une bonne part de l'administration temporelle, sous l'autorité du curé, qui reste toujours le premier responsable immédiat pour tout ce qui touche à la vie de l'Église dans sa paroisse. De même, et dans les mêmes conditions, ils pourraient se charger des services de bienfaisance dépendant de la paroisse, comme cela se faisait dans l'Église primitive : contacts avec les pauvres et les malades, pour leur distribuer les secours que rendent possibles les aumônes des fidèles. Dans ces deux seuls secteurs, on imagine combien de démarches, de soucis, de tracas, de dérangements, seraient épargnés au curé qui pourrait s'en décharger pratiquement sur un ou plusieurs diacres compétents.

Ajoutons également la direction des œuvres de jeunesse et des centres de loisirs, la direction (au moins en second) de bien des œuvres ou associations paroissiales qui n'exigent pas la présence personnelle d'un prêtre, et dont les réunions accaparent constamment les services des prêtres, pour un nombre parfois très restreint de participants. Des diacres pourraient aussi, au besoin, s'occuper de l'enseignement du catéchisme dans les écoles paroissiales, bien que cette tâche soit plus

normalement du ressort des prêtres; ils pourraient également aider à la distribution de la communion pendant les messes et porter la communion aux malades déjà confessés. Enfin, dans les petits séminaires ou les collèges que l'Église juge opportun de fonder et de diriger, ils pourraient se charger, là aussi, du temporel (économat) et de la discipline, en plus de l'enseignement dans bien des matières qui n'exigent pas une compétence particulièrement sacerdotale; et ceci dégagerait, par le fait même, un bon nombre de prêtres qui sont actuellement retenus par ces travaux.

B. AUTRES AVANTAGES.

C'est d'abord en fonction des activités apostoliques que l'on a pensé à une rénovation du diaconat. Mais sitôt l'idée lancée, on n'a pas tardé à lui découvrir, de divers points de vue, des avantages de surcroît, qui ne seraient pas du tout négligeables, et dont certains ont même tendance, ici ou là, à passer maintenant au premier plan.

C'est ainsi qu'on a signalé, par exemple, ce qu'une telle initiative pourrait apporter au grand mouvement contemporain de renouveau liturgique. Dans la célébration cultuelle, le diacre est l'intermédiaire attitré, voulu par l'Église, entre le célébrant et les fidèles; tout comme il assiste le célébrant à l'autel, il lui revient aussi de diriger effectivement la participation des fidèles à l'action liturgique. Plus on insiste aujourd'hui sur la nécessité et les avantages de promouvoir activement cette participation des fidèles, plus on souhaite aussi qu'un diaconat rénové reprenne sa place dans toute célébration solennelle, avec les adaptations ou ajustements rituels voulus pour lui permettre d'y exercer pleinement son rôle, au bénéfice de la communauté ecclésiale.

D'autre part, le rétablissement du diaconat aurait l'avantage de remettre l'exercice de l'apostolat hiérarchique de l'Église plus en harmonie avec la structure essentielle du sacerdoce ministériel. Ce sacerdoce, de par la volonté du Christ, comporte nécessairement trois degrés, l'épiscopat, la prêtrise et le diaconat, chacun avec ses fonctions propres, harmonieusement coordonnées et hiérarchisées dans l'ensemble pour l'œuvre unique de l'édification du Corps mystique. Depuis que les diacres, comme ordre permanent, sont disparus de l'Église latine, leurs fonctions ont été réparties, en pratique, entre les prêtres

et les laïcs. Pour le prêtre, il en est résulté ce que je viens de signaler. Ces tâches de surcroît, étrangères à sa mission propre, l'écartent trop considérablement de son ministère essentiel de prière, d'enseignement et d'administration des sacrements, en même temps qu'elles empêchent de manifester assez nettement le vrai visage du sacerdoce presbytéral : puisque le prêtre d'aujourd'hui est un homme qui doit faire tant de choses, et tant de choses disparates, il n'est pas facile de savoir au juste ce que c'est que d'être prêtre. Quant aux laïcs chargés d'une partie des tâches des diacres (tâches d'ordre surtout temporel, dans le cas, mais tâches d'Église quand même), c'est là encore une situation anormale, puisque ces laïcs ne sont pas habilités pour ces fonctions par l'ordination sacramentelle que l'Église est censée conférer particulièrement à cet effet. Ce sont donc toutes ces confusions et ces anomalies que pourrait éliminer le rétablissement du diaconat, en remettant chaque chose à sa place la plus normale dans la structure sacramentelle de la vie ecclésiale.

Ajoutons, enfin, que les « œcuménistes » s'intéressent eux aussi à ce projet d'un diaconat indépendant, parce qu'on ferait disparaître par là une des grandes divergences disciplinaires entre l'Église catholique et les Églises orientales orthodoxes, tandis que, d'autre part, l'acceptation de diacres mariés pourrait être vue d'un bon œil par ces orthodoxes et par les Églises issues de la Réforme.

II. — OBJECTIONS ET DIFFICULTÉS.

Pendant que les partisans du « nouveau » diaconat, de plus en plus nombreux et confiants, exaltaient les bienfaits que l'on pourrait espérer d'une telle mesure, il fallait s'attendre à ce qu'une idée aussi inattendue et aussi révolutionnaire provoquât de vives oppositions.

Au fait, ce qu'il y a de surprenant, ce n'est pas que de telles objections se soient présentées, mais bien qu'il y en ait eu, en somme, relativement peu : le projet a été pris au sérieux dès le début par la plupart des auteurs, il a suscité rapidement un intérêt considérable et rencontré presque partout un accueil des plus sympathiques. Bien que l'idée, d'ailleurs encore assez imprécise, couvait déjà depuis quelque temps en Allemagne, le premier ouvrage quelque peu important sur le sujet ne fut publié qu'en 1953 ; l'abondance de la littérature

consacrée depuis lors au diaconat, puis la prise de position de la Commission du Concile au début de 1962, permettent de mesurer le chemin parcouru dans l'intervalle d'à peine neuf années.

Ce n'est pourtant pas que le projet ait rallié dès le début tous les suffrages ni qu'il ait soulevé partout un enthousiasme sans réserve. Sur bien des points, en effet, des objections plus ou moins graves ont été formulées, dont la discussion a permis de donner peu à peu au projet une forme plus concrète et plus réaliste, tout en indiquant d'avance les dangers contre lesquels il faudrait se mettre en garde dans l'hypothèse de sa réalisation effective. Voyons un peu les principales de ces objections et de ces difficultés.

A. DIACONAT ET CÉLIBAT.

Ce qui provoqua dès les débuts l'une des plus vives réactions contre le nouveau projet, ce fut l'idée de dispenser du célibat ces diacres permanents. On imagine les hésitations et même les oppositions nettement déclarées qu'une telle proposition devait rencontrer. La tradition s'est fermement établie dans l'Église latine d'exiger le célibat, pas seulement pour les évêques et les prêtres, mais aussi pour les diacres (et même pour les sous-diacres, depuis le moyen âge). En plus de la raison pratique d'une plus grande liberté d'action au service du Seigneur, il s'y trouve surtout la raison spirituelle plus profonde de l'engagement personnel et total à l'amour du Christ et de son Église, sans division d'amour humain. Cette discipline du célibat ecclésiastique, l'Église latine ne cache pas qu'elle la considère comme un trésor des plus précieux, dont la conquête et la sauvegarde lui ont coûté de très lourds sacrifices tout au long de son histoire. Ouvrir maintenant aux hommes mariés l'ordre du diaconat, ne serait-ce pas faire une brèche déplorable dans cette discipline, et risquer même de finir par la démolir complètement ?

Si le débat a commencé par s'engager sur ce terrain, c'est que les premiers promoteurs du projet se plaçaient d'emblée dans l'hypothèse de diacres mariés : ce qui s'explique, à son tour, par leur préoccupation de trouver sur place, dans les missions et dans les régions les plus déshéritées en prêtres, des candidats éventuels pour une telle fonction diaconale permanente. Pourtant, la question du mariage ou du célibat

reste accidentelle par rapport au projet, comme certains ne tardèrent pas à le faire remarquer. L'essentiel, en effet, c'est de rétablir le diaconat comme fonction pastorale et liturgique. Si l'Église ne juge pas opportun d'y admettre des hommes mariés, le projet pourrait quand même rester réalisable; peut-être même le serait-il plus facilement qu'on ne le croit, vu l'abondance actuelle des vocations au célibat dans les instituts séculiers.

Pourtant, il faut bien reconnaître que l'obligation du célibat réduirait notablement le recrutement des candidats et, partant, diminuerait d'autant l'efficacité du renouveau comme réponse aux immenses besoins de l'Église à l'heure actuelle. Aussi bien, tout en reconnaissant bien la gravité de la question, plus d'un auteur se demande si, sans porter la moindre atteinte au célibat des prêtres, l'Église ne pourrait pas permettre le mariage, ou du moins le tolérer provisoirement, pour ces diacres non destinés à la prêtrise, vu que l'importance de mieux assurer aujourd'hui le salut des âmes pourrait, dans de nombreuses régions, justifier une telle dérogation à la tradition séculaire. Certains vont même plus loin, en émettant l'opinion — fort discutable ! — que l'état du mariage conviendrait mieux que celui du célibat pour ces diacres, vu leur rôle particulier dans l'Église : mariés, ils seraient, au dire de ces auteurs, plus proches du peuple, dont ils sont les intermédiaires auprès des prêtres; d'autre part, ils donneraient dans l'Église le témoignage de la sainteté du mariage chrétien, tout comme le prêtre et l'évêque, avec les religieux, donnent celui de l'éminence de la virginité.

Au plan théorique, la question pourrait sans doute se discuter sans fin, vu qu'il y a de part et d'autre des raisons sérieuses à l'appui des diverses positions. Mais, comme tous le reconnaissent, c'est à l'autorité ecclésiastique qu'il appartient de trancher pratiquement le débat. Si, comme on s'y attend, le projet d'un renouveau du diaconat est abordé par le Concile, celui-ci ne manquera certainement pas d'étudier et de décider pratiquement cette grave question de l'état personnel (marié ou célibataire) du diacre. Là encore, pourtant, la déclaration de la Commission générale pour la Préparation du Concile permet de conjecturer à quelle décision l'on s'attend, puisqu'elle parle du projet en termes de diacres *mariés*; elle signale, à ce propos, qu'il n'y a aucune

objection absolue, du point de vue théologique, au mariage des diacres, que c'est au contraire une légitime pratique de l'Église catholique orientale, et que, d'autre part, le célibat des prêtres ne sera aucunement mis en question.

B. RECRUTEMENT DIACONAL ET PRESBYTÉRAL.

Une autre objection, plus essentielle celle-là, s'est élevée du côté du recrutement de ces diacres, ainsi que des conséquences que la rénovation du diaconat pourrait avoir sur les vocations à la prêtrise. Il est bien beau — et bien facile ! — de vanter les avantages que des diacres permanents pourraient apporter à l'Église contemporaine; mais ces diacres, où les prendrait-on ? S'il y a aujourd'hui une si grave pénurie de prêtres, croit-on que les candidats vont se présenter en masse pour l'ordre du diaconat ? Bien plus, n'y a-t-il pas un réel danger qu'un certain nombre de ceux qui se seraient orientés vers la prêtrise se contentent maintenant du diaconat, avec ses responsabilités moins redoutables et ses moins lourdes exigences ? En rétablissant ainsi un diaconat permanent, ne va-t-on pas, en définitive, éclaircir encore davantage les rangs de l'ordre des prêtres et, par conséquent, aggraver la douloureuse situation à laquelle on voudrait porter remède ?

A cette question, longuement débattue ces dernières années, seule l'expérience, sans doute, pourra apporter la réponse définitive : il n'est pas facile de prévoir avec certitude et exactitude comment les choses tourneraient dans l'hypothèse d'une telle rénovation, qui garde, par conséquent, un certain élément de risque et d'aventure. Mais il faut se rappeler, tout d'abord, que le Seigneur veille toujours sur son Église, et que c'est lui qui donne la vocation à ceux qu'il a choisis. Si l'Église juge opportun de rétablir maintenant le diaconat comme fonction permanente, elle peut compter que Dieu suscitera, en plus des appels à la prêtrise, des vocations spéciales pour cet autre ordre ecclésial, vocations qu'il ne donne pas actuellement parce que la fonction n'existe plus.

Au plan, toutefois, de la réponse humaine à la vocation, faut-il vraiment craindre que des appelés à la prêtrise se laissent plutôt attirer par le simple diaconat ? A ceci l'on a répondu que ce n'est pas du tout certain. N'oublions pas, en effet, que, quelles que soient la part réservée

au diacre et la grandeur de sa vocation, la prêtrise reste incomparablement supérieure, aussi bien par sa dignité que par sa place dans la vie sacramentelle et apostolique de l'Église. Il y a donc lieu de croire qu'elle garderait tout son attrait pour les jeunes qui désirent, sous la poussée de la grâce divine, suivre le Christ dans cet exercice de son divin sacerdoce. On a même signalé qu'elle les attirerait peut-être plus encore qu'aujourd'hui, puisque, dégagée de ses tâches secondaires qui seraient assumées par les diacres, elle pourrait manifester plus clairement, dans la vie courante de l'Église, la sainteté et la sublimité de l'état presbytéral. Là-dessus, d'ailleurs, l'histoire pourrait apporter elle aussi un élément de réponse. Si le diaconat, comme fonction indépendante, a fini par disparaître de l'Église latine, ce ne fut aucunement parce qu'il aurait fait obstacle au recrutement des prêtres. L'une des raisons se trouve même juste à l'opposé : c'est parce que les prêtres étaient devenus assez nombreux pour suffire seuls aux besoins du ministère.

Sans doute y aurait-il quand même des candidats à la prêtrise qui finiraient un jour ou l'autre par s'orienter vers le diaconat, parce qu'ils se laisseraient gagner par la perspective d'une vie plus facile et de charges plus légères. D'ailleurs, certains de ceux qui sont aujourd'hui parmi les prêtres n'y seraient peut-être pas s'ils avaient eu le choix d'un ministère diaconal permanent. Mais ceux-là ne sont-ils pas justement, du moins la plupart du temps, ceux qui n'auraient pas dû avancer à la prêtrise, pour laquelle ils n'avaient pas une vocation assez assurée, mais qui n'ont pas su y renoncer parce qu'ils ne voulaient pas retourner à la vie laïque, ou qu'on n'a pas osé en écarter parce qu'on a tellement besoin de prêtres dans le ministère ? Que de tels sujets, en fait, deviennent diacres, ils rendront éventuellement plus service à l'Église dans cette fonction, à laquelle ils seront plus adaptés et dans laquelle ils seront plus heureux ; et si le presbytérat en est numériquement diminué, l'inconvénient sera compensé par le rendement diaconal.

Mais surtout, ce n'est pas d'abord de ce côté que l'on attend et que l'on espère (avec la grâce de Dieu, toujours !) le recrutement diaconal, mais bien de la part de ceux qui ne parviennent pas à la prêtrise, ou qui même ne s'orientent aucunement vers elle, mais qui auraient la vocation et les aptitudes voulues pour le diaconat. Sans prétendre

aucunement à un relevé complet, indiquons seulement quelques-unes des catégories ou classes desquelles pourraient venir de telles recrues.

Il y en aurait d'abord, pense-t-on, chez maints apôtres laïcs, déjà adultes ou même déjà mariés, auxquels l'âge, le défaut d'aptitudes ou surtout de formation académique, la situation sociale, ne permettent pas d'envisager les longues années d'études pour la prêtrise (et qui se trouvent d'ailleurs exclus de celle-ci, s'ils sont mariés), mais qui auraient, d'autre part, tout ce qu'il faudrait pour un sérieux ministère diaconal, et qui trouveraient dans une telle vocation l'accomplissement de leur désir de service du Seigneur. Dans les missions, par exemple, on a déjà l'institution des catéchistes laïcs permanents, dont au moins un certain nombre, croit-on, pourraient faire d'excellents diacres et seraient bien désireux d'y parvenir. De plus, dans les pays chrétiens, on signale l'importance sociale croissante de la classe des « retraités », que l'âge exclut de la pratique de leur profession et dont les obligations familiales sont terminées, et dont certains, bien préparés et encore assez robustes, pourraient apporter au service de l'Église, dans l'ordre du diaconat, les valeurs souvent fort estimables de leur compétence professionnelle et de leur expérience humaine.

En plus de ces vocations d'adultes, on pourrait compter aussi, normalement, sur bon nombre des jeunes qui commencent par s'orienter vers la prêtrise, mais qui, de fait, n'y parviennent pas, soit qu'ils y renoncent d'eux-mêmes, soit que l'autorité compétente les en écarte. Certains d'entre eux n'ont vraiment pas de vocation, et n'en auraient pas plus pour le diaconat que pour la prêtrise. D'autres sont éliminés pour des déficiences de caractère ou de jugement qui ne les recommanderaient pas non plus pour l'ordre diaconal. Mais il en reste une proportion assez imposante, peut-être même la majorité des cas, qui n'ont pas les aptitudes spéciales (intellectuelles, psychologiques, morales) qu'exige la prêtrise, mais qui pourraient faire d'excellents diacres, dans les fonctions propres à cet ordre. Actuellement, tous les séminaristes ou scolastiques qui ne sont pas aptes à la prêtrise n'ont d'autre choix que de retourner dans le monde, où d'ailleurs ils peuvent souvent se trouver désaxés, et aigris par l'échec dans ce qu'ils avaient cru être leur vocation. Ce ne serait pas un mince avantage de la

rénovation du diaconat que d'offrir à ceux-là la réponse à leur véritable vocation dans l'ordre diaconal, à la mesure de leurs aptitudes.

On pourrait en dire autant, d'ailleurs, des sujets qui auraient les qualités voulues pour la prêtrise, mais qui, lorsque arrivent les ordres majeurs, ne réussissent pas à se décider, à cause de leur crainte des responsabilités presbytérales. A ceux-là, qui sont bien obligés eux aussi, actuellement, de retourner à regret dans le monde, le diaconat permettrait d'éprouver leur vocation, pour décider, après expérience, s'ils préfèrent y rester ou avancer jusqu'à la prêtrise. D'ailleurs, pour le dire en passant, certains souhaiteraient que tous les prêtres aient dû faire un stage plus ou moins prolongé dans les fonctions diaconales effectivement exercées, avant d'être promus au sacerdoce. L'opportunité d'une telle mesure générale peut rester discutable, mais il n'y a pas de doute que le procédé pourrait du moins s'avérer très utile dans certains cas particuliers.

C. DIACONAT ET APOSTOLAT LAÏC.

Une autre difficulté, et des plus sérieuses, contre l'idée de rétablir la fonction diaconale, c'est la crainte des inconvénients qui pourraient en résulter pour les mouvements actuels d'apostolat laïc. En ces temps mêmes où les laïcs sont de plus en plus en train de reprendre leur place et d'assumer leurs responsabilités propres dans l'Église, la rénovation du diaconat ne risque-t-elle pas de faire gravement échec à ce magnifique et indispensable mouvement de l'apostolat laïc, en décapitant ses effectifs (puisque les meilleurs apôtres laïcs voudraient sans doute se faire diacres) et en lui enlevant ses activités pour les confier aux diacres ? Ne va-t-on pas tendre à remettre les laïcs chrétiens en tutelle, en confiant au clergé, dans la personne des diacres, la haute main sur toutes ces activités apostoliques dont les laïcs, dûment mandatés, ont actuellement la direction et l'entière responsabilité ? Augmenter les effectifs du clergé et étendre son champ d'action, n'est-ce pas réduire d'autant la place et l'autonomie des laïcs dans la vie de l'Église ?

Ici encore, l'objection, évidemment, demande considération. Sans doute est-il facile d'affirmer, en théorie, qu'il doit y avoir place dans l'Église, à côté de l'action des clercs, pour un apostolat authentiquement laïc, auquel les fidèles sont adaptés et invités par le sacerdoce

universel du baptême et de la confirmation. Il est facile d'ajouter aussi que l'apostolat laïc n'est pas seulement légitime, mais qu'il est tout à fait nécessaire dans l'Église d'aujourd'hui : ce n'est pas trop, ce n'est même pas encore assez, de toutes les bonnes volontés pour répondre effectivement aux exigences du ministère contemporain, et pour faire pénétrer vraiment le christianisme dans un monde qui se paganise ou se déchristianise de plus en plus. Mais, sans contester la vérité de ces affirmations théoriques, il reste que le diaconat, s'il est rétabli, devra être aménagé de telle manière que, en pratique, il ne fasse pas concurrence à l'apostolat laïc et qu'il n'affaiblisse aucunement la vitalité ni le dynamisme de ses divers mouvements.

Le problème, pense-t-on, n'est pas insoluble, loin de là. Mais pour le résoudre, en pratique comme en théorie, il faudra peut-être repenser, ou du moins formuler plus exactement, la doctrine de la part respective des clercs (prêtres et diacres) et des laïcs comme collaborateurs de l'évêque dans la tâche, unique mais multiforme, de l'apostolat ecclésial. C'est à l'évêque qu'appartient la pleine responsabilité immédiate de toute l'action apostolique de l'Église dans son diocèse; mais il lui faut se faire aider et par les clercs et par les laïcs, en répartissant à chacun les tâches particulières qui lui conviennent le mieux. Au concret, le problème se complique du fait que, à cause de la pénurie de prêtres et de l'inexistence des diacres, l'Église a dû, comme on l'a déjà dit, confier aux laïcs, en plus de leurs propres responsabilités, des activités qui seraient normalement du ressort des ministres sacrés. Advenant le rétablissement du diaconat, et à supposer que le clergé disposerait des effectifs suffisants, l'apostolat laïc devrait se retirer de ces activités plus normalement cléricales, qu'il n'accomplit actuellement que par suppléance, pour se consacrer totalement (mais avec toute l'autonomie et l'initiative voulues, sous l'autorité de l'évêque) à celles qui sont proprement de son domaine.

Mais comment distinguer ces deux domaines, le clérical et le laïc, dans la vie et dans l'apostolat de l'Église? Répondons en gros que la part propre des ministres sacrés, de la hiérarchie, ce sont les fonctions ecclésiales de gouvernement, d'enseignement et de sanctification (culte et sacrements), avec les œuvres de bienfaisance (« caritas ») de l'Église et avec la gestion de ses propres biens temporels. Sous ces

rubriques viennent prendre place tous les ministères que l'on assignerait aux diacres, tels que je les ai énumérés plus haut. D'autre part, la sphère d'apostolat du laïc, c'est de pénétrer de christianisme les institutions et les milieux sociaux, politiques, économiques, culturels, au sein desquels il vit et qui conditionnent si profondément, on le sait, la pratique de la religion. Dans tout ce champ d'action, qui est le sien propre, le laïc est plus en mesure que le clerc d'assurer la présence de l'Église et de faire pénétrer concrètement son esprit et sa doctrine.

Naturellement, ce critère général ne pourrait suffire seul à trancher toutes les difficultés. Dans la vie concrète, il peut rester bien des secteurs, par exemple dans les œuvres d'enseignement et de bienfaisance, où l'on ne saurait délimiter exactement les parts respectives du laïc et du clérical. En pratique, pour éviter toute confusion ou concurrence, c'est à l'évêque qu'il appartiendrait de préciser les frontières et de répartir les responsabilités dans les cas particuliers.

Quant à la possibilité de voir les ordinations diaconales décapiter ou décimer les effectifs des mouvements laïcs, il n'y a peut-être pas lieu de la considérer avec trop d'inquiétude. Que certains apôtres laïcs voudraient accéder au diaconat, c'est certainement à prévoir, et c'est à souhaiter; mais ce ne serait toujours qu'une infime minorité des militants laïcs, vu le nombre très limité des diacres (sans doute à peine un ou deux par paroisse, dans la plupart des cas) dont l'Église pourrait avoir besoin, et vu les autres sources dont elle disposerait aussi pour leur recrutement.

D. LA RÉALISATION CONCRÈTE.

A ces difficultés de portée générale sur la rénovation du diaconat vient s'ajouter la multitude des problèmes particuliers qu'entraînerait sa réalisation concrète. Contentons-nous d'en signaler l'un ou l'autre.

Ainsi, par exemple, quelle formation devraient avoir ces diacres ? Tout le monde est d'accord, évidemment, pour affirmer que la seule ordination sacramentelle ne suffirait pas à les rendre aptes à leurs fonctions : il leur faudrait une préparation sérieuse et soignée, correspondant à ce que l'Église serait en droit d'attendre d'eux. Mais que comporterait, au juste, cette formation ? Quel programme d'études et d'entraînement pratique ? Quel genre de formation spirituelle ? Y

aurait-il des séminaires pour diacres, avec stage permanent (de quelle durée), ou procéderait-on plutôt par séries de sessions d'études périodiques, etc. ?

De plus, de quelle manière serait-il souhaitable d'introduire cette rénovation dans l'Église d'aujourd'hui ? Vaudrait-il mieux commencer par les missions ? Ou plutôt par les pays chrétiens où la vie de l'Église est intense et les traditions solidement établies ? Ou encore par les régions où les fidèles sont dispersés au milieu des non-catholiques ? Toutes ces opinions, et d'autres aussi, ont leurs partisans, et l'on peut invoquer d'excellentes raisons pour ou contre chacune d'entre elles.

Une autre question de réalisation concrète : ces diacres seraient-ils consacrés uniquement à leurs activités diaconales, ou pourraient-ils les exercer en marge d'une profession séculière qui leur assurerait, par ailleurs, leur subsistance, tout en les rapprochant encore plus des fidèles ? Là non plus ne manque pas matière à divergences d'opinions. Certains souhaitent que le diacre soit pleinement dégagé d'activités profanes pour se donner à ses responsabilités diaconales plus totalement et avec une plus grande liberté d'action ; d'autres, par contre, font valoir les problèmes financiers à résoudre, particulièrement dans les communautés de fidèles pauvres ou peu nombreux.

Je ne donne ces quelques points qu'à titre d'exemples et je me contente d'y poser des questions, parce que les vraies réponses ne pourront venir, en définitive, qu'à la lumière de l'expérience. D'ailleurs, l'une des suggestions constantes des promoteurs de la rénovation du diaconat, c'est justement que l'on n'aille pas trop vite, pour ne pas tout gâcher par un mauvais départ, ou par des cadres trop rigides et trop uniformes qu'on imposerait dès le début pour tous les endroits. Il serait opportun, estime-t-on, de procéder par expériences particulières, dans des régions diverses, sous l'autorité immédiate des évêques, avec, naturellement, les autorisations et les directives générales du Saint-Siège. C'est l'expérience acquise qui permettrait d'élaborer peu à peu, pour chacun de ces problèmes particuliers d'aménagement concret, la solution la plus avantageuse ; et cette solution pourrait fort bien varier assez considérablement d'une région à une autre, selon la diversité des exigences et des possibilités locales. Sur tous ces points, il s'agit, en somme, de déterminations prudentielles ; et c'est aux autorités compé-

tentes qu'il appartiendrait de prendre ces déterminations, à mesure que se présenteraient et se préciseraient les difficultés concrètes.

CONCLUSION.

Reverrons-nous le diacre de l'Église primitive ? C'est là le titre d'un ouvrage récent sur le sujet, et c'est la question, plus actuelle que jamais, qui se pose à tous dans l'Église d'aujourd'hui.

La réponse, nous pouvons nous attendre, avec confiance, à ce que le Concile nous la donne, au moins dans une certaine mesure. Mais, chose certaine, c'est qu'il ne pourra pas le faire à la légère : le problème est trop grave et le projet trop lourd de conséquences pour qu'il soit possible de l'expédier d'un trait de plume. Dans une matière aussi délicate et aussi complexe, il serait tout aussi néfaste de se laisser emporter par l'engouement pour une nouveauté miroitante que de s'opposer systématiquement à des transformations profondes des conditions actuelles. Il faudra, en fidélité totale aux lumières de l'Esprit, peser soigneusement tous les aspects de la question, pour discerner ce qui répondra le mieux aux authentiques besoins de l'Église du Christ dans notre monde contemporain.

Quant à nous, devant ce projet comme devant tant d'autres qui sollicitent l'attention des Pères conciliaires, notre attitude sera celle à laquelle nous invite la prière du Saint-Père pour le Concile : « Ô doux Hôte de l'âme, affermissez nos intelligences dans la vérité et disposez nos cœurs à l'obéissance, pour que nous recevions avec la même et sincère soumission toutes les décisions du Concile, et les mettions en pratique avec empressement. »

Note bibliographique.

La littérature allemande est de beaucoup la plus considérable sur ce sujet. Parmi les ouvrages et les articles en langue française, qu'il suffise de signaler les suivants :

Paul WINNINGER, *Vers un Renouveau du Diaconat*, Bruges, Desclée, 1958.

François LEPAGNEUR, o.p., *Le contexte sud-américain d'une rénovation du diaconat*, dans *Nouv. Revue théol.*, 1960, p. 269-288.

Josef HORNEF, *Reverrons-nous le Diacre de l'Église primitive ?* (traduit de l'allemand), Paris, Cerf, 1960.

Jean COLSON, *La Fonction diaconale aux origines de l'Église*, Paris, Desclée, 1960.

- W. SCHAMONI, *Ordonner Diaques des Pères de Famille* (traduit de l'allemand), Bruges, Desclée, 1961.
- Paul WINNINGER et Josef HORNEF, *Le renouveau du diaconat. Situation présente de la controverse*, dans *Nouv. Revue théol.*, 1961, p. 337-366.
- A. KERKVOORDE, o.s.b., *Où en est le Problème du Diaconat ?* (coll. *Paroisse et Liturgie*, n° 51), Bruges, Apostolat Liturgique, 1961.
- *A travers la littérature récente sur le diaconat*, dans *Paroisse et Liturgie*, 1963, p. 71-84.

Eugène MARCOTTE, o.m.i.,
professeur à la Faculté de Théologie.

*Intra-Cortical Delay and Intelligence*¹

The discovery of the electrical activity of the brain raised great hopes for finding electrophysiological correlates of human behaviour. These hopes remain largely unfulfilled. Studies of the relationship between *EEG* variables and intelligence, reviewed by Ertl,² have been relatively few. The findings were generally negative in large samples of normal adults.

It is proposed here, that the failure to find significant relationships is due to the nature of the *EEG* variables which were correlated with test intelligence. In the thirty-four years since the discovery of the *EEG*, five of the six studies cited by Ertl³ deal with alpha frequency or alpha index as the *EEG* variable, and only one deals with a different *EEG* variable. In this study, intra-cortical delay was examined as the *EEG* variable and related to psychometric test intelligence.⁴

REVIEW OF THE LITERATURE.

Reaction times to light have been found to vary from 150-500 milliseconds⁵ depending on the conditions of the experiment. According to Lansing⁶ approximately 50 milliseconds of the total reaction time is utilised in transmission to and from the cortex; the remainder involves an indeterminate central transmission time. Monier⁷ estimates this central delay at about 75 milliseconds. It is clear from these and

¹ Based in part on a dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts in the School of Psychology and Education of the University of Ottawa. This study was assisted by funds provided by the Mental Health Grant (605-5-283) of the National Health Grants program.

² J. P. ERTL, *Intra-Cortical Delay and Intelligence*, unpublished Master's Thesis, University of Ottawa, 1961.

³ J. P. ERTL, *op. cit.*

⁴ Intra-cortical delay is defined here, as the time required for electrical potentials to be "propagated" from one area of the brain to another.

⁵ John S. STAMM, "On the Relationship Between Reaction Time to Light and Latency of Blocking of the Alpha Rhythm", *EEG and Clinical Neurophysiology*, Vol. 4, No. 1, 1952, pp. 61-68.

⁶ R. W. LANSING, "Relation of Brain Tremor Rhythms to Visual Reaction Time", *EEG and Clinical Neurophysiology*, Vol. 3, No. 5, 1957, pp. 497-504.

⁷ Marcel MONIER, "Retinal, Cortical and Motor Responses to Photic Stimulation in Man", *Journal of Neurophysiology*, Vol. 15, 1952, p. 469.

other studies by Contamin,⁸ Dawson,⁹ Larsson,¹⁰ that the main feature of central delay measurements is their inter-individual variability and their intra-individual constancy. These findings led to speculation on the possible psychological significance of central delay; hence the following hypothesis, stated in the null form, was formulated: there is no significant relationship between intra-cortical delay and intelligence as measured by the *Wechsler-Bellevue Intelligence Scale*.

METHOD.

SUBJECTS:

Eleven postgraduate students volunteered for this experiment. Their ages ranged from 19 to 35 years, and the full scale *Wechsler Bellevue* I.Q.s ranged from 106 to 139. A second sample of thirty two female hospital¹¹ patients, suffering from a variety of mental illnesses, was also studied. Their ages ranged from 18 to 65 years and their full scale *Wechsler Bellevue* I.Q.s ranged from 45 to 125 with a mean of 88.

INSTRUMENTATION:

EEG records were obtained from a two channel system, consisting of preamplifiers, oscilloscope and oscilloscope camera, for the first group. For the second sample, standard *EEG* records taken randomly from the hospital files were analysed.

EXPERIMENTAL PROCEDURE:

Monopolar technique was used, with the ear lobe as the common reference electrode. One needle electrode was placed two centimeters to the right of the inion and the other over the motor area on the right side. The instructions to the subject were simply to relax, keep the eyes closed, and to move as little as possible. Thirty single flashes at random intervals, produced by a Grass Photoc stimulator were then given to the subject. Film speed was 166 inches per minute. A

⁸ F. CONTAMIN, "Réponses électrocorticales de l'homme normal éveillé à des éclairs lumineux", *EEG and Clinical Neurophysiology*, Vol. 13, 1961.

⁹ G. D. DAWSON, "Cerebral Responses to Nerve Stimulation in Man", *British Medical Bulletin*, Vol. 6, 1950, pp. 326-329.

¹⁰ L. E. LARSSON, "EEG Responses to Peripheral Nerve Stimulation in Man", *EEG and Clinical Neurophysiology*, Vol. 5, 1953, pp. 377-384.

¹¹ Ontario Hospital, Brockville, Ontario.

further ten stimuli at a recording speed of 400 inches per minute were also given.

ANALYSIS OF DATA.

Intra-cortical delay was measured on the records as the delay between the onset of the stimulus and the beginning of the motor cortex response (referred to as the "event" hereafter) to that stimulus. The event is identified as a distinct change in the wave form of the brain waves. This change may be positive or negative, an increase or decrease in amplitude and refers to the first change after the stimulus.

In order to proceed with the correlation of intra-cortical delay and intelligence it is necessary to show that these events are not random fluctuations in the record but true responses of the brain to the given stimulus. This was done by comparing the probability of occurrence of events with and without stimulation; it was shown¹² that events occur consistently with stimulation and randomly without stimulation. Visual inspection of Figures 1A and 1B will confirm this. The method of measuring intra-cortical delay is shown in Figure 1A.

RESULTS.

The obtained correlation, shown in Table I is $-.88$ which indicates a statistically significant (at the .01 level of confidence) inverse relationship between test intelligence and intra-cortical delay. Results from the second sample (Table I) are also encouraging. Though there was no significant correlation ($-.26$) for the whole group, it is interesting to note that the correlation, when individuals with I.Q.s of 85 and over are included, was $-.72$, which is significant at the .01 level of confidence. This criterion for selection is considered valid because subjects with I.Q.s below 85 may be suspected of organicity or severe mental deterioration due to psychosis.

DISCUSSION.

The results of this pilot study are interpreted with caution and are looked upon as an encouraging indication for a larger study with

¹² J. P. ERTL, *Intra-Cortical Delay and Intelligence*, unpublished Master's Thesis, University of Ottawa, 1961.

TABLE I.
THE INVERSE RELATIONSHIP (\pm) BETWEEN INTRA-CORTICAL DELAY AND INTELLIGENCE.

Subjects	I.Q.		Delay		<i>r</i>
	M	SD	M milliseconds	SD	
Postgraduate Students N 11	120	8.48	70.1	18.76	— .88
Hospital Group N 32	88	18.78	89.2	25.27	— .26
Hospital Group ^a N 18	101	16.31	77.4	31.80	— .72

^a Patients with I.Q.'s of 85 or more.

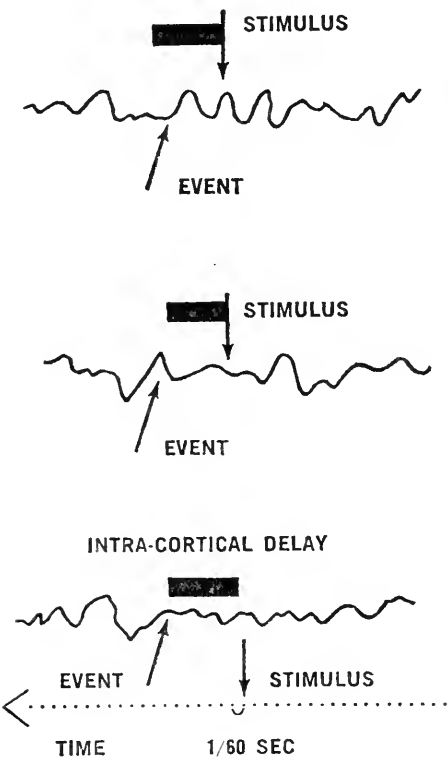


Figure 1A.—EEG records from the motor area of the same subject in the presence of photic stimulation. Note constancy of intra-cortical delay (heavy horizontal bars).

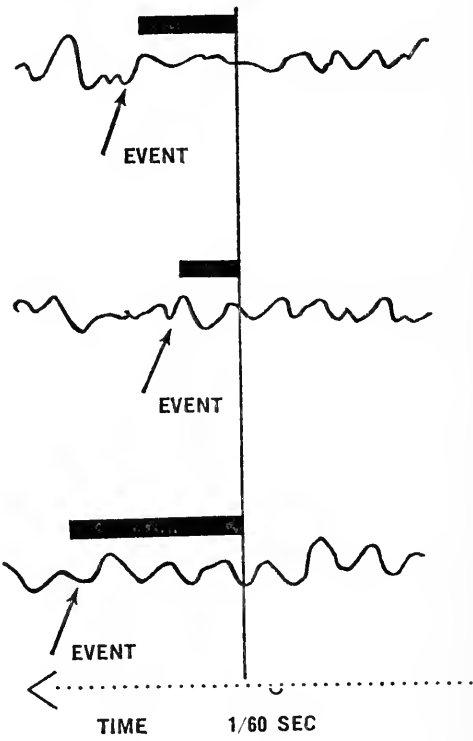


Figure 1B.—EEG records from the motor area of the same subject as in Fig. 1A with no photic stimulation present. An event satisfying the criterion for an event is located from a randomly drawn vertical line. Note inconsistency of delays (length of heavy horizontal bars) showing that no events are actually present, as the delays are not constant.

improved instrumentation and a larger and more representative sample. The considerable difficulties experienced in the identification of "events", and thus in the measurement of intra-cortical delay, indicates that an electronic averaging technique is needed for the positive identification of events. However the following theoretical formulations will continue to serve as a basis for a further investigation of this problem.

The shorter the central delay in responding to a given stimulus, the greater the efficiency of the organism, i.e., the more intelligent. This assumption is proposed as the basis of the hypothesis which was tested in this study. In a stochastic brain model where connections between the elements (neurons) of the network are random, there may be a large number of pathways by which a stimulus can result in a response. These pathways will be unequal in length and will therefore produce varying delays in the duration of the stimulus response process. The literature has shown that the duration of this process is rather constant for the same individual for a given stimulus. (Hence the possibility of detecting a non-random, i.e., constant-delay event.) The literature has also shown that the duration of this process is quite variable between individuals. It is therefore reasonable to attach some significance to the duration of this central delay. We propose that in a biologically efficient organism this delay will be short to a given stimulus, and that in a biologically inefficient organism it will be long relative to other members of the species.

SUMMARY.

In this study an attempt was made to find an electro-physiological correlate of human intelligence. In two groups of subjects significant relationships were found between intra-cortical delay (an *EEG* phenomenon) and intelligence, as measured by the *Wechsler Bellevue* test. A theoretical framework was presented in which it was proposed that in a biologically efficient organism central delay to a given stimulus will be short, relative to other biologically less efficient members of the species.

BIBLIOGRAPHY

- BATES, J. A. V., "Electrical Activity of the Cortex Accompanying Movement", *Journal of Physiology*, 113 (1951), pp. 240-257.
- CONTAMIN, F. and H. P. CATHALA, "Réponses électrocorticales de l'homme normal éveillé à des éclairs lumineux", résultats obtenus à partir d'enregistrements sur le cuir chevelu, à l'aide d'un dispositif d'intégration, *EEG and Clin. Neurophys.*, 13 (1961), pp. 674-695.
- DAWSON, G. D., "Cerebral Responses to Nerve Stimulation in Man", *British Medical Bulletin*, 6 (1950), pp. 326-329.
- ELLINGSON, R. H., R. C. WILCOTT, J. G. SINEPS and F. J. DUDEK, "EEG Frequency Pattern Variation and Intelligence", *EEG and Clinical Neurophysiology*, 9 (1957), pp. 657-660.
- ERTL, J. P., *Intra-Cortical Delay and Intelligence*, unpublished Master's Thesis, University of Ottawa, 1961.
- KNOTT, J. R., H. FRIEDMAN and R. BARDSLEY, "Some Electroencephalographic Correlates of Intelligence in Eight-Year and Twelve-Year Old Children", *Journal of Experimental Psychology*, 30 (1942), pp. 380-391.
- KREEZER, George L. and Franklin W. SMITH, "The Relation of the EEG and Intelligence Level in the Non-Differentiated Familial Type of Mental Deficiency", *The Journal of Psychology*, 29 (1950), pp. 47-51.
- LANSING, R. W., "Relation of Brain Tremor Rhythms to Visual Reaction Time", *EEG and Clinical Neurophysiology*, 3 (1957), pp. 497-504.
- LARSSON, Lars Erik, "EEG Responses to Peripheral Nerve Stimulation in Man", *EEG and Clinical Neurophysiology*, 5 (1953), pp. 377-384.
- MONIER, Marcel, "Retinal, Cortical and Motor Responses to Photic Stimulation in Man", *Journal of Neurophysiology*, 15 (1952), pp. 469-486.
- MUNDY-CASTLE, A. C., "Electrophysiological Correlates of Intelligence", *Journal of Personality*, 26 (1958), pp. 184-199.
- NETCHINE, S., I. TALAN, G. C. LAIRY and R. ZAZZO, "EEG et Niveau Mental", *L'Année Psychologique*, 2 (1959), pp. 355-372.
- PAMPIGLIONE, G., "Some Observations on the Variability of Evoked EEG Activity", *EEG and Clinical Neurophysiology*, 5 (1953), pp. 123-124.
- SHAGASS, Charles, "An Attempt to Correlate the Occipital Alpha Frequency of the EEG with Performance on a Mental Ability Test", *Journal of Experimental Psychology*, 36 (1946), pp. 83-92.
- STAMM, John S., "On the Relationship Between Reaction Time to Light and Latency of Blocking of the Alpha Rhythm", *EEG and Clinical Neurophysiology*, 4 (1952), pp. 61-68.

William BARRY and John ERTL,
School of Psychology and Education.

Our Future *

Il est d'usage, depuis des années, qu'en une occasion comme celle-ci, un homme plus âgé adresse la parole aux étudiants, et que ces derniers profitent de sa sagesse. Quand j'étais étudiant cette idée me paraissait exagérée. Rendu maintenant à l'âge adulte cela me paraît moins évident encore. Nous vivons dans un monde très évolué et les talents sont si nombreux et étonnants qu'ils servent plus à diviser qu'à unir. Quant à notre sagesse, si je puis rappeler l'inscription que nous voyons sur la tombe de Sir Christopher Wren dans la cathédrale de Saint-Paul à Londres : « *Si monumentum requiris, circumspice* » ou, si toutefois vous désirez la signification actuelle ou moderne de cette idée : « Si vous cherchez un monument de notre sagesse, lisez les journaux. »

Pour cette raison je me sens gêné de vous parler. Comment puis-je être certain, comme tant d'autres hommes d'un certain âge, que je ne sois point prisonnier de mes pensées ? Suis-je certain d'être honnête ?

I have often thought that the best convocation address ever delivered was made by Mark Twain to an American high school more than fifty years ago. Looking over the assembled students, and keeping his face absolutely without expression, the great humourist said :

I've been asked to come here to give you students some good advice. Now listen to me very carefully. When you are young, always tell the truth. Do you think that people of your age can possibly compete in lying with old men ? You're beginners, but we've had thirty years of experience in it.

So what is wisdom ? Since it is obvious that it has nothing to do with skill — the men who play with the H-bombs are fantastically skilful — it must rest upon something else. My idea, built up over the years, is a pretty simple one. My idea of wisdom is the ability to recognize the importance of the obvious.

That is the main reason why I truly believe that the student body of the post-war world is wiser, by and large, than the older generation.

* Allocution donnée, partie en français, partie en anglais, le 15 novembre, lors de la remise de bourses à 250 étudiants de l'Université d'Ottawa. — N.D.L.R.

It is easier for you than it is for us to realize that national societies of today are different in kind, and therefore must be controlled by new and different methods, from the national societies in which people of my age grew up. The atom was fissioned before you were old enough to think. You have literally grown up in the valley of the shadow of death into which older generations led you, and therefore it must be your chief aim to escape from it.

So it has come about that in universities all over the world even, I suspect, in universities on the other side of the Iron Curtain, there is a general agreement that any international policy founded on nuclear terror, no matter how skilfully it may be conducted — and last month President Kennedy, who inherited this policy (who was himself a very young man when it was introduced) conducted it with superlative skill, — you recognize, I believe, that such a policy, in the long run, is pretty sure to lead to an inconceivable disaster.

This common understanding, together with the further understanding that the older generation is to be pitied because it has been trapped, has surely made your generation unique in history. At any rate, not since the Middle Ages has there been a student community as truly international as yours. When I was a young man, colleges were parochial : even great universities like Oxford, Cambridge and Harvard, were products of the rather narrow national communities which supported them. Their students, nearly all of them, came from one nation. They even tended to come from one or two of the upper income groups within that nation.

Far different is the situation now. Almost every university in this post-war world contains students from other countries, even from other continents. I don't know what your situation is here, but I believe that in McGill, which before the war was a university mainly for the English-speaking community of Montreal, there are now students from some eighty different countries. What this vast change is going to mean for the future is something so immense that the imagination can hardly grasp it. It is something new in the world. But perhaps we may acquire a clearer idea of what it may mean if we reflect on what universities were like in Europe only thirty years ago.

Quand j'étudiais l'allemand à Fribourg, une belle ville de la province de Bade, j'ai constaté qu'aucun élève allemand n'était allé en France. D'autre part, très peu d'étudiants français se rendaient en Allemagne, si ce n'est pour y poursuivre des études avancées en science. Les Anglais faisaient mieux; il est vrai, toutefois, que les universités anglaises étaient plutôt petites. Résultat, ces étudiants allemands devinrent des nationalistes bornés. Ils se groupèrent en petits groupes politiques. Quant à ceux qui avaient une conception plus internationale, ils tombèrent dans l'extrême opposé, voire dans le communisme, ne s'apercevant pas que le communisme était devenu l'agent d'un nationalisme russe aussi dangereux que le nazisme allemand.

Il est inutile de vous parler de la situation actuelle. Bien que les universités soient remplies et ne puissent se payer le luxe de bâtiments somptueux, elles n'en sont pas moins de véritables centres de culture internationale. La facilité et la rapidité des communications ont rendu possible cet état de choses. Un autre facteur est également à l'origine de cette métamorphose : alors que je visitais, l'an dernier, la maison internationale de l'Université de la Colombie-Britannique, un des étudiants me confia : « Cet édifice représente le seul espoir du monde ! »

I agreed with him. For if the human race escapes this nuclear trap, it will be because of attitudes developed within your generation. If we can survive the next twenty years, these attitudes should make possible a true Parliament of Man, composed to a considerable extent of people of your generation. Within such a parliament there will of course be many quarrels. There will be the usual struggles for power, the usual dishonesty, the usual pressure-groups, just as there are these same influences in national parliaments today. As man is a fighting and competitive animal, it is foolish to expect him to behave otherwise. But I do believe that there is a chance that there may exist, perhaps by the year 1980, the idea which holds our national parliaments together today — the idea that Parliament itself is superior to these quarrels, and that to destroy the international Parliament, or to subvert it, will be regarded as a crime as serious as treason is regarded today within national states.

Such an international parliament, however, cannot function if the world is divided between two or three vast and mighty empires, each of them competing against each other for greater power and privilege, and deploying the weaker nations as pawns and satellites in their game of power. And this brings me to what I think is a very important and dangerous question, the importance and danger of which we all saw last month in the crisis over Cuba — what *is* a satellite ?

I should say that a satellite is a nation, or an individual, controlled by another nation or individual, in such a way that the nation and the man have no real freedom of conscience or choice in anything important that they do. There are occasions when a nation cannot help being a satellite in this sense. There are occasions — all too many of them — when a stronger, more brutal power may make it impossible for a weaker country to live according to its conscience. But there is more to it than this.

There are many examples in the world of countries and individuals who became satellites from timidity, from laziness, from weakness of mind, or from greed. From greed above all. Such countries and individuals fall easily into the habit of passing off their own responsibilities onto more confident and vigorous nations and individuals, and letting them think and act for them. This is the most unworthy kind of satellitism I know, and it is not necessary. If anyone wishes to see how unnecessary it is, let him consider the case of little Finland today. Finland lies within Russia's sphere of interest, and for this reason her freedom of choice in international affairs is strictly limited. But her conscience is free. Her soul remains her own because the Finns, no matter what the cost — and at times the cost has been staggering — have refused, to the limit of their powers, to let themselves become dependant on others for their livelihood.

And this bring me, of course, to the situation of our own country.

When we consider the position of Finland, how much easier it is for us here in Canada to retain our souls, and to remain responsible to our own conscience ! For though Canada certainly lies within the direct sphere of American interests and security, and though the United States, against her will, has become a kind of empire, yet there never was an empire in history more generous, less eager to make

satellites of weaker powers, or more willing to encourage weaker countries to manage their own affairs and to realize the meaning of their own national lives.

Voilà pourquoi j'affirme qu'il est très important non seulement pour nous, Canadiens, mais aussi pour toute l'humanité, que le Canada se développe comme une nation créatrice au lieu de s'abaisser au rang d'une maîtresse, au rang d'un État satellite. Le destin du Canada dans ce contexte est tout aussi important pour l'avenir, car un parlement international, formé de nations responsables, pourrait très bien veiller à cette paix que les empires, dans l'ordre de la nature, ne peuvent pas garder éternellement.

C'est dans cette optique que je voudrais parler de notre pays.

Il vous apparaît plus clairement à vous — qui vivez dans la capitale du pays — que le Canada est présentement dans un état de confusion et qu'il n'y a pas d'unanimité quant à l'avenir du pays. Les politiciens tâchent de lui en assurer un, mais leur confusion tire son origine de cet état de trouble psychologique que nous voyons chez le grand public. J'estime cependant que la confusion dans l'esprit de la masse n'est que passagère. Si toutefois elle durait, elle pourrait bien devenir permanente. Voilà pourquoi il serait intéressant d'en connaître la cause.

Cette confusion est le fruit, il me semble, de l'histoire de deux groupes ethniques qui furent les victimes d'un système de propagande et de concurrence.

Le mal que font les hommes leur survit, malheureusement. A la suite des guerres européennes du dix-huitième siècle, suivies de la révolution américaine, notre pays fut peuplé des survivants de trois causes perdues : l'empire français en Amérique, l'empire britannique en Amérique et les clans d'Écosse qui furent écrasés après la rébellion du prince Charles-Édouard Stuart, qui amena des milliers d'Écossais, y compris mes ancêtres, à s'enfuir et à se réfugier au Canada.

For years, the French Canadians struggled — and it is their peculiar glory that they dared to do it — to keep alive *le fait français en Amérique*. In this situation, it was inevitable that their propaganda was aimed pretty constantly at what they considered to be the fact of British domination of their lives. I don't have to tell this audience that for many years the English-speaking Loyalists of Ontario and the

Maritime Provinces, many of whom later colonized the West, sought with equal determination to keep alive the *British* fact in North America. For years, this meant that their prime loyalty was not to Canada, but to the British Empire. This also meant — and no mistake ever made in our history was more serious than this — that they sought to assimilate French Canada into their own linguistic and cultural pattern.

Meanwhile, in spite of the rival systems of propaganda, certain fundamental facts, pressures and experiences were conspiring to make Canada a nation. We lived here in North America; the country was sternly beautiful; regardless of the language we spoke, we came to love it in equal measure. Those distant events of the eighteenth century were more decisive than the kings and statesmen of that period could possibly have realized. They made all of us North Americans, and they also made it a fact that we were not citizens of the United States.

A century ago the British of the Old Country were more realistic than were most of our Canadian ancestors. They recognized that it was not to their interest to perpetuate the British *Empire* in North America, and to guard it with troops. To do so would have exposed them to attack from the United States at the very moment when their own country was threatened by the rising power of Germany under Prince Bismarck. So, even before 1867, they were eager that Canada should become independent of them, though of course, with an eye to trade and to future wars in Europe, they were also eager that Canadians should continue in their habit of allegiance to the Crown. So it came about that Canada was the first ex-colony — or rather, group of ex-colonies — to achieve international independence without revolution and without civil war. I think it worth pointing out that this achievement, shared equally by both French and English-speaking Canadians, has been of immense value to mankind. It served as an example for Australia, New Zealand and South Africa to do the same; later it served as a model for the liberation of Britain's colonies in Asia and Africa.

Enfin, le temps est venu où l'idéal véritable du Canada devrait être clair. Tout comme l'Empire britannique n'est plus, ainsi « le fait britannique sur le sol d'Amérique » ne devrait plus rien signifier pour

personne. Les Anglais eux-mêmes ont reconnu ce fait : lorsqu'ils ont demandé leur admission au sein du Marché commun européen, ils ont tranché le dernier lien qui les liait au Canada ! Ce faisant, les Anglais ont manifesté, semble-t-il, qu'ils conçoivent le fait psychologique et économique actuel dans l'optique canadienne la plus pratique, selon la vision d'Henri Bourassa, qui se représentait le Canada comme le berceau de deux cultures, responsables entre elles et envers elles-mêmes au sein d'une fédération.

Que nous le voulions ou non, nous sommes seuls ici, au Canada, et le Canada est seul avec les États-Unis en Amérique du Nord. Dieu sait que notre idéal national est précis : notre devoir et aussi notre seule route vers le bonheur consiste à travailler au sein de la Confédération, afin que ce pays achève, par tous les ressorts accessibles, l'épanouissement des deux cultures dans le cadre des responsabilités et du respect mutuel.

This is not going to be easy. Our communications have been seriously damaged by the friendly invasion of mass-media from the United States. Our financial position is now insecure, and much of our industry is controlled by American corporations. The country is so vast geographically, and its press tends to be so local, that sometimes, when I read the proceedings of the meetings of provincial premiers, I think of the sardonic line put by Voltaire into the mouth of Spinoza in the rather blasphemous essay he called *A Dialogue Between Spinoza and God*. "Je crois", Voltaire makes Spinoza say to God, "je crois, entre nous, que vous n'existez pas." In this frustration it has been inevitable that demagogues have arisen, some promising an economic panacea on the basis of the abolition of taxes and the printing of money, as though money were a reality and not a symbol of exchange. It has been inevitable that others, possibly sincere, should claim that the separation of one part of the country from the rest of its body will make that part happy. Most serious of all, it has been inevitable that some men in the English-speaking business community should now be talking vaguely about giving Canada up and applying for membership within the United States.

I don't see how any reasonable, thoughtful man can believe that any of these courses will succeed. A separate Quebec would disrupt

the entire North American economy and rapidly become poverty-stricken. To print money, with no real value behind it, would merely wipe out the value of such money as we now have, as was recognized more than three centuries ago by Sir Thomas Gresham when he pronounced the law that bad money drives good money out of the market. As for solving our problems by joining the United States — this is what I had in mind when I spoke, a while ago, about the satellite's state of mind. It just can't be done. The American Constitution is so ordered that it is very difficult for outsiders to acquire statehood. The addition of five new states, erstwhile Canadian provinces — even if Quebec would agree to this, which she won't — would upset the entire electoral pattern and political balances within the United States. In the foreseeable future, the Americans simply won't accept us as American citizens.

For all these reasons, we have no choice save to succeed *in* Canada and *with* Canada. Once we escape from the dead past, which still cripples so much of our thinking, success should be relatively easy. Canada still has her future before her and as soon as she understands herself, she can grasp it with both hands. Our country is a dual nation or she is nothing. For years it has been my dream to see this duality become living and dynamic, and within the last twenty years I truly believe we have made it much more real than it ever was before. Certainly in this university, we see the full expression of it.

Hugh MACLENNAN,
McGill University.

Partie documentaire

Thèses préparées aux facultés ecclésiastiques de l'Université d'Ottawa

UN BILAN.

La valeur d'un institut ou d'une faculté se juge certes par les écrits des professeurs, par la qualité de l'enseignement qui y est dispensé, mais il se mesure aussi par les œuvres des étudiants.

Après avoir donné ici ¹ la liste des écrits des professeurs des facultés ecclésiastiques de 1932-1961, il nous a paru qu'il serait intéressant de connaître quel a été le travail accompli par les étudiants. Ce retour sur les trente dernières années est réconfortant et par le nombre et par la valeur des thèses préparées aux facultés ecclésiastiques depuis la constitution apostolique *Deus Scientiarum Dominus* ². Nous pensons également que la liste que nous présentons pourra rendre quelques services aux chercheurs.

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.,
Séminaire universitaire.

I. — FACULTÉ DE THÉOLOGIE.

A. DOCTORATS EN THÉOLOGIE.

ALLIE, Jean-Léon, o.m.i., *L'Argument de Prescription dans le Droit romain, en Apologétique et en Théologie dogmatique*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1940, 25 cm., 221 p.

ATIENZA, Francisco, *Primado romano y episcopado en la dionisiana. Un estudio teologico-canónico de la colección dionisiana*, 1963, iii-333 p.

BÉLANGER, Marcel, o.m.i., *Le Christ-Chef dans l'Écriture et la Tradition*, 1937, 4 f.p., 237 p.

Extrait : *Le Christ-Chef dans les épîtres de saint Paul*, [Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa], 1938, 25,5 cm., 33 p. (extrait de la *Revue de l'Université d'Ottawa*, 1938).

BELLEMARE, Rosaire, o.m.i., *La pauvreté bienheureuse. Introduction à une théologie thomiste de la pauvreté*, 1950, 174 p.

Extrait : *Pour une théologie thomiste de la pauvreté*, [Ottawa, Université d'Ottawa], 1956, p. 137*-164* (extrait de la *Revue de l'Université d'Ottawa*, 1956).

BOUCHARD, François, c.s.s.r., *Le principe de la loi douteuse chez saint Alphonse de Liguori. Étude historique et critique*, 1947, 216 p.

Extrait : *Un principe du « morale systema » de saint Alphonse de Liguori, devant la doctrine de saint Thomas*, [Québec, *Revue de l'Université Laval*], 1950, 25,5 cm., 27 p.

¹ *Revue de l'Université d'Ottawa*, 32 (1962), p. 81-104, 215-244.

² La constitution étant entrée en vigueur à l'Université en 1932, la première thèse ne fut présentée qu'en 1936.

BOUCHARD, Roger, *La coopération de Marie à notre rédemption dans les documents des papes Léon XIII, Pie X, Benoît XV, Pie XI, Pie XII*, 1960, ix-187 p.

BOUTIN, Louis-N., o.m.i., *La psychologie des actes du pénitent*, 1948, vi-270 p.

Extrait : *En quoi consiste formellement l'acte de contrition ?* [Ottawa, Université d'Ottawa], 1949, 25,5 cm., 37 p. (extrait de la *Revue de l'Université d'Ottawa*, 1949).

CARLUCCIO, Gerard G., o.s.b., *The Gifts of the Holy Ghost According to St. Gregory the Great*, 1945, xxiii-266 p.

Thèse imprimée : *The Seven Steps to Spiritual Perfection, According to St. Gregory the Great*, Ottawa, University of Ottawa Press, 1949, 24 cm., 256 p.

CODY, Aelred, o.s.b., *Heavenly Sanctuary and Liturgy. The Achievement of Salvation in the Perspectives of the Epistle to the Hebrews*, 1960, 221-83 p.

Thèse imprimée : *Heavenly Sanctuary and Liturgy in the Epistle to the Hebrews. The Achievement of Salvation in the Epistle's Perspective...*, St. Meinrad, Ind., Grail Publication, 1960, 22 cm., xiii-227 p.

COLLINS, Thomas Aquinas, o.p., *Cardinal Cajetan's Exegesis of John 6*, 51-59, 1959, xvi-289 p.

DALLAIRE, Henri, *Une œuvre de contemplation mariale : Denys le Chartreux...*, 1953, vi-397 p.

DENIS, René, *Les vertus et leur connexion*, 1941, 287 p.

Extrait : *Les vertus acquises et infuses*, [Ottawa, Université d'Ottawa], 1942, 25,5 cm., 37 p. (extrait de la *Revue de l'Université d'Ottawa*, 1942).

DOZOIS, Camille, *Le « Pater » chez saint Thomas d'Aquin. Essai d'histoire littéraire et doctrinale*, 1960, xl-249 p.

Extrait : *Sources patristiques chez saint Thomas d'Aquin*, [Ottawa, Université d'Ottawa], 1963, 25,5 cm., 22 p.

DOZOIS, Lucien, o.m.i., *Jésus, la pierre d'angle. Étude sur le v. 22 du psaume 117 : « Lapis quem reprobaverunt ædificantes, factus est caput anguli »*, 1946, xix-231 p.

EXNER, Adam, o.m.i., *The Amplexus Reservatus Seen in the History of the Doctrine on the Use of Marriage*, 1960, xxv-436 p.

Thèse imprimée : *The Amplexus Reservatus seen in the History of Catholic Doctrine on the Use of Marriage*, Ottawa, University of Ottawa Press, 1963, 22,5 cm., xxiv-270 p.

FORCAC, James Albert, o.s.b., *The Marian Character of the Redemption*, 1953, viii-489 p.

Extrait : *The Marian Character of the Redemption*, [s.l., 1953], 23 cm., 34 p.

GAZÉ, Alexandre, o.m.i., *La « crise » de saint François de Sales*, 1944, xlvii-322 p.

Extrait : *La « protestation » de saint François de Sales*, [Ottawa, Université d'Ottawa], 1945, 25,5 cm., 46 p.

GERVAIS, Jacques, o.m.i., *La prophétie et l'argument apologétique tiré des prophéties, d'après saint Justin*, 1943, [5], 316 p.

Extrait : *L'argument apologétique des prophéties messianiques selon saint Justin*, [Ottawa, Université d'Ottawa], 1943, 25,5 cm., 35 p. (extrait de la *Revue de l'Université d'Ottawa*).

GILBERT, Maurice, o.m.i., *Étude sur l'union hypostatique (à la lumière de la doctrine thomiste de la puissance et de l'acte)*, 1939, 204 p.

Extrait : *La structure ontologique du Christ selon saint Thomas*, [Ottawa, Université d'Ottawa], 1941, 25,5 cm., 43 p. (extrait de la *Revue de l'Université d'Ottawa*, 1941).

GIROUX, Maurice, o.m.i., *La Sainte Vierge et le privilège de l'immortalité*, 1953, xviii-191 p.

Extrait : *La Sainte Vierge et la justice originelle*, Ottawa, [s.e.], 1954, 22 cm., 45 p.

HUDON, Germain, o.m.i., *La spiritualité de saint Léon le Grand d'après sa prédication*, 1953, 352 p.

Thèse publiée : *La Perfection chrétienne d'après les Sermons de saint Léon*, Paris, Éditions du Cerf, 1960, 20 cm., 275 p. (*Lex Orandi*).

HULLIGER, Jean, *L'enseignement social des évêques canadiens de 1891 à 1950*, 1956, 419-iv p.

Thèse imprimée : *L'Enseignement social des Évêques canadiens de 1891 à 1950*, Montréal, Fides, [1957], 21 cm., 373 p.

HUNT, Ignatius, o.s.b., *The Theology of St. Thomas on the Old Law*, 1949, x-208 p.

Extrait : *The Theology of St. Thomas on the Old Law*, Ottawa, St. Paul's Seminary, 1949, 22,5 cm., 35 p.

JETTÉ, Fernand, o.m.i., *De la nature de la missiologie comme spécialisation théologique*, 1949, 185 p.

Thèse imprimée : *Qu'est-ce que la Missiologie?* Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, Scolasticat Saint-Joseph, 1950, 19 cm., 180 p.

KADZIOLKA, Stanislaus, *The Main Events of the History of Israel Recorded in the Psalms*, 1950, 223 p.

Extrait : *The Sins of Israel and the Mercy of God as Revealed in the Psalms*, Ottawa, 1950, 24 cm., 27 p.

MCGRATH, Brendan, o.s.b., *The Doctrine of Christian Solidarity in the Epistles of Saint Paul*, 1948, vii-430 p.

Extrait : *The Doctrine of Christian Solidarity in the Epistles of Saint Paul*, [Ottawa, Université d'Ottawa], 1949, 25,5 cm., 31 p. (reprinted from the *Revue de l'Université d'Ottawa*, 1949).

MARCOTTE, Eugène, o.m.i., *Le parfait théologien de Melchior Cano*, 1945, 233-iii p.

Thèse publiée : *La Nature de la Théologie d'après Melchior Cano*, Ottawa, Scolasticat Saint-Joseph, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1949, 24 cm., 217 p.

MOONEY, Emmett, *An Exposition of Newman's Thought on the Doctrine of Justification*, 1946, xiii-250 p.

Extrait : *The Formative Evolution of Newman's Concept on the Doctrine of Justification*, [Ottawa, Université d'Ottawa], 1947, 25,5 cm., 32 p. (reprinted from the *Revue de l'Université d'Ottawa*, 1947).

MORISSETTE, Nazaïre, o.m.i., *La doctrine bonaventurienne des vertus*, [1941], 224 p.

Extrait : *Notion générique de la vertu selon saint Bonaventure*, [Ottawa], Éditions de l'Université d'Ottawa, [1941], 23 cm., 35 p.

MURPHY, Gerald, *The Marian Doctrine and Devotion of Father Faber*, 1945, xiv-228 p.

Extrait : *The Marian Doctrine and Devotion of Father Faber*, [s.l.n.d.], 23,5 cm., 43 p.

O'KEEFE, Dermot, *Theologia et contemplatio secundum sanctum Thomam*, 1944, vii-269 p.

Extrait : *Theology and Contemplation According to St. Thomas Aquinas*, Romæ, Officium Libri Catholici, 1952, 23 cm., 48 p.

PAGANO, Sebastiano, o.m.i., ... *Inspirationis Sacrae Scripturae in controversia Lovaniensi (1587-1588). Inquisitio historica critica theologica*, 1951, xviii-610 p.

Extrait : *Évolution de la troisième proposition de Lessius sur l'inspiration dans la controverse de Louvain (1587-1588)*, [Ottawa, Université d'Ottawa], 1952, 25,5 cm., 22 p. (extrait de la *Revue de l'Université d'Ottawa*, 1952).

RILEY, Placidus, o.s.b., *Manual Labor in Ancien Monastic Literature. The Semi-Eremitical Phase*, 1953, xi-335 p.

Extrait : *Manual Labor in Ancien Monastic Literature. The Semi-Eremitical Phase*, [Ottawa], University of Ottawa, 1953, 22,5 cm., 32 p.

SULLIVAN, Francis, c.p.p.s., *Reverence Toward God According to St. Thomas*, 1952, xii-210 p.

Extrait : *The Notion of Reverence*, [Ottawa, Université d'Ottawa], 1953, 25,5 cm., p. 5*-35* (reprinted from the *Revue de l'Université d'Ottawa*, 1953).

SULLIVAN, Thomas Smith, o.m.i., *The Problem of Ownership in the Theology of St. Thomas Aquinas*, 1938, 216 p.

Extrait : *The Common Use According to St. Thomas Aquinas*, [Ottawa, Université d'Ottawa, 1939], 25,5 cm., 39 p. (reprinted from the *Revue de l'Université d'Ottawa*, 1939).

TADARAUSKAS, Joseph, [Bolchévisation de la Lithuanie par les Russes], 1948.

B. MAÎTRISES EN THÉOLOGIE.

BEARY, Thomas, *Theology in the Fiction of Charles Williams*, 1961, 101 p.

BLAIR, Raymond, *Modern Sacred Art and Catholicism*, 1960, iv-139 p.

BOUTILIER, Vernon R., *A Study of Priestly Vocations in the Diocese of Antigonish during the Period 1950-1960*, 1962, vii-163 p.

DOUCET, Hubert, *L'assemblée chrétienne dans le renouveau contemporain*, 1962, 102 p.

JOPPOLO, Antonino, o.m.i., *De theologia apologetica*, 1960, 24 cm., 65 p.

LAPOINTE, René, o.m.i., *Membres de l'église christiconforme*, 1959, ix-194 p.

LEVILLE, Gregory T., o.m.i., *The Origin and Evolution of the Books of the Old Testament*, 1961, ix-249 p.

MORRISSEY, Francis G., o.m.i., *Monseigneur C.-J.-E. de Mazenod, homme d'Église*, 1953, iv-132 p.

NEMECK, Francis K., o.m.i., *The Anglican Reaction to the Definition of the Assumption. A Study of the Reaction and its Causes*, 1962, xi-230 p.

ROBINSON, Graydon, *Lay Participation in the Eucharist of the Primitive Church*, 1958, ix-91 p.

SIROIS, Roland, *Sacred Art and Non-Christian Artists*, 1961, iv-119 p.

C. INSTITUT DE PASTORALE.

MAÎTRISE EN RELIGION (M.A.).

BÉDARD, Raymond, s.v., *Le Patro Saint-Vincent d'Ottawa*, 1958, [4], 89 p.

CÔTÉ, Rosaire, s.m. (marianiste), *La spiritualité apostolique du Père Chaminade*, 1962, iv-91 p.

GUILBAULT, Claude, m.s.c., *Revêtir le Christ dans les catéchèses pastorales de saint Jean Chrysostome*, 1962, vi-106 p.

MORIN, Donald, o.m.i., *Salvation and the adolescent. Catechetical approach*, 1961, xii-127 p.

TRÉPANIÉ, Hildège, c.s.v., *Le sacrement de la plénitude de la grâce (confirmation)*, 1959, 111 p.

D. INSTITUT DE MISSIOLOGIE.

MAÎTRISES.

- ADRIEN, o.f.m.cap., *Les Micmacs de Restigouche. Rapport d'une enquête anthropologique sur leur état actuel*, 1954, 114 p.
- BRETAGNE, Guy de, o.m.i., *Pastorale catéchétique*, [Paris], Desclée de Brouwer, [1953], 391 p.
- BULANDA, C.-M., o.m.i., *The Major Obstacles in the Conversion of the Moslem as Found in the Koran*, 1962, xii-73 p.
- CARRIÈRE, Arthur, o.m.i., *The Missionary's Role in Socio-Economic Betterment in Underdeveloped Communities*, 1961, 100 p.
- CLAIRE-ALINE, s.g.c., *Pie XI et l'apostolat chrétien*, 1953, 113 p.
- M.-CLAUDE, f.é.c., *L'expansion missionnaire de l'Institut des Frères des Écoles chrétiennes sous le généralat du T.H. Frère Philippe (1838-1874)*, 1956, viii-106 p.
- ÉTHIER, Zénon, o.m.i., *L'Église en progrès au Basutoland (1894-1930)*, 1954, iv-101 p.
- HÉBERT, Léo-Paul, c.s.v., *Les méthodes d'apostolat des Jésuites au Saguenay de 1641 à 1782 (Première partie : 1641-1711)*, 1957, x-161 p.
- IRÈNE-DE-MARIE, s.g.c., *Les Sœurs Grises de la Croix au Basutoland*, 1952, ix-176 p.
- LABELLE, Suzanne, *Le laïcat missionnaire*, 1951, 110 p.
- LARRE, Lucien, o.m.i., *The Scriptural Interpretation of the Jehovah's Witnesses, from 1870 to 1960*, 1960, vii-326 p.
- LAZURE, Noël, o.m.i., *La fin et les moyens de l'œuvre missionnaire selon S.S. Pie XII*, 1950, v-81 p.
- LEBRUN, Pierre, c.s.v., *Quelques approches chrétiennes de l'Islam*, 1961, 127 p.
- LEWANS, Sylvester, o.m.i., *An Exposition of the Moral Doctrine of the Jehovah's Witnesses from the Foundation of the Sect in 1879 until the Present Time*, 1960, x-319 p.
- MAGNAN, L. de G., o.m.i., *Les débuts de l'Église au Basutoland (1894-1930)*, 1954, iv-101 p.
- MAROIS, Roger, c.s.c., *Le soin des malades et l'implantation de l'Église*, 1953, ii-113 p.
- MATHIEU, Thomas, f.é.c., *Les Frères des Écoles chrétiennes du district de Montréal en Extrême-Orient de 1932 à 1941*, 1961, xvii-106 p.
- M.-PATRICIA, s.j.a., *The Development of the Feminine Movement in the United States within the Last Fifty Years*, 1960, vi-100 p.
- NGUYỄN-MINH-NHẬT, Paul-Marie, *La doctrine apostolique de saint Vincent-de-Paul*, 1954, 98 p.
- NOWAKOWSKI, Rudolph, o.m.i., *Indian Residential Schools in Saskatchewan Conducted by the Oblate Fathers*, 1962, 122 p.
- POULIOT, Robert, o.m.i., *Le rôle du baptême dans la fondation de l'Église particulière*, 1951, 103 p.
- PRUD'HOMME, Jacques, c.s.v., *Le catéchuménat*, 1950, iv-88 p.
- SAINT-GERMAIN, Guy, c.s.v., *Méthodes missionnaires en Amérique latine au temps des découvertes*, 1961, 107 p.
- SEUMOIS, André, o.m.i., *Nature du laïcat missionnaire*, 1961, 84 p.
- WANG, Barnabé, c.s.v., *Mitz, grand philosophe chinois*, 1954, iv-134 p.
- ZOLLER, Joseph, o.m.i., *The Teaching and Evolution of Doctrine of Jehovah's Witnesses as Found in Watch Tower Literature from 1879 to 1960*, 1960, xiii-296 p.
- ZIMMER, Ronald Z., o.m.i., *Oblate Attempts for Indian and Metis Priests in Canada*, 1962, 89 p.

II. — FACULTÉ DE DROIT CANONIQUE.

DOCTORATS EN DROIT CANONIQUE.

- ARBOUR, Roméo, p.s.s., *Le droit canonique particulier au Canada*, 1954, 213 p.
Thèse imprimée : *Le Droit canonique particulier au Canada*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1957, viii-168 p.
- ATIENZA, Francisco, *El « De Personis » en la Dionisiana (excepto il Papa y los Obispos)*, 1963, xiv-291 p.
- BEAUDOIN, Lucien, *La dissolution du lien matrimonial en droit canonique et en droit civil canadien*, 1947, x-479 p.
Thèse imprimée : *La Dissolution du Lien matrimonial en Droit canonique et en Droit civil canadien*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1949, 24 cm., 264 p.
- BÉLANGER, René, *La dîme ecclésiastique*, 1939, 156 p.
Extrait : *Origine et histoire de la dîme ecclésiastique...*, [Chicoutimi, l'Imprimerie du Saguenay, 1939], 25,5 cm., 31 p.
- BERGERON, Désiré, o.m.i., *La personnalité internationale du Saint-Siège*, 1939, 373 p.
Extrait : *La personnalité internationale du Saint-Siège. Théories juridiques*, [Ottawa, Université d'Ottawa], 1942, 25,5 cm., 32 p. (extrait de la *Revue de l'Université d'Ottawa*, 1942).
- CAMPBELL, J. E., *The Ordinary Power of Prelates Inferior to the Pope to Grant Indulgences. An historical Synopsis and Commentary*, 1948, ix-286 p.
Thèse imprimée : *Indulgences. The Ordinary Power of Prelates Inferior to the Pope to Grant Indulgences*, Ottawa, University of Ottawa Press, 1953, 24 cm., xiv-196 p.
- CAREW, William Aquinas, *The Apostolic Delegate*, 1950, ix-317 p.
- CEJUDO, Felipe, *El primer concilio plenario de la America latina*, 1948, v-223 p.
Thèse imprimée : *El primer concilio plenario de la America latina. (Estudio comparativo)*, Mexico, [s.e.], 1961, 22 cm., xi-173 p.
- CHAPUT, Raymond, o.m.i., *Le vicaire coopérateur, ses pouvoirs dans le droit commun et le droit particulier canadien. Sommaire historique et commentaire juridique*, 1949, v-217 p.
Extrait : *Le vicaire coopérateur, ses pouvoirs dans le droit commun et le droit particulier canadien. Sommaire historique et commentaire juridique. Les pouvoirs du vicaire coopérateur dans l'ancien droit*, Ottawa, Séminaire Saint-Paul, 1949, 23 cm., 23 p.
- DE GUISE, Léo, *Le promoteur de la justice, son intervention dans les causes matrimoniales*, 1943, 343 p.
Thèse imprimée : *Le Promoteur de la Justice dans les Causes matrimoniales*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1945, 24 cm., 336 p.
- DERY, Santès-Marie, o.f.m., *La norme relative du jeûne dans le droit commun et au Canada*, 1952, iv-245 p.
Extrait : *La norme relative du jeûne dans le droit commun et au Canada. Arguments contre la règle uniforme...*, Ottawa, [s.é.], 22 cm., 26 p.
- DOYLE, Emmett, *The Consultation of Experts. History of the Legislation and Practice*, 1949, v-330 p.
- DOYON, Paul-Émile, *La personne du ministre ordinaire de la communion*, 1940, xx-184 p.
- FERLAND, Armand, c.ss.r., *Notion de la peine ecclésiastique*, 1950, 199 p.

FORBES, Eugene A., *The Canonical Separation of Consorts. An Historical Synopsis and Commentary on Canons 1128-1132*, 1947, xii-375 p.

Thèse imprimée : *The Canonical Separation of Consorts. An Historical Synopsis and Commentary on Canons 1128-1132*, Ottawa, University of Ottawa Press, 1948, 24,5 cm., 286 p.

FOUCREAU, Lucien, *Œuvres des religieux et autorité diocésaine*, 1957, iv-251 p.

GIROUX, Paul-Émile, *La forme du mariage dans la province de Québec. Étude de droit comparé*, 1950, v-255 p.

Extrait : *La forme du mariage dans la province de Québec. Étude de droit comparé*, Ottawa, Séminaire universitaire, 1950, 22 cm., 23 p.

GUAY, André, o.m.i., *Législation ecclésiastique en matière scolaire*, 1936, pag. variée.

Extrait : *Fréquentation des écoles non catholiques et questions connexes*, [Ottawa, Université d'Ottawa, 1937], 25,5 cm., 20 p. (extrait de la *Revue de l'Université d'Ottawa*, 1937); *Le canon fondamental du traité « De Scholis »*, [Ottawa, Université d'Ottawa, 1937], 25,5 cm., 17 p. (extrait de la *Revue de l'Université d'Ottawa*, 1937).

GUINDON, Bernard, *Le serment, son histoire, son caractère sacré*, 1947, vi-363 p.

Thèse imprimée : *Le Serment, son Histoire, son Caractère sacré*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1957, 24 cm., 248 p.

HINZ, Leo G., o.s.b., *The Celebration of Marriage in Canada. A Comparative Study of Civil and Canon Law Outside of the Province of Quebec*, 1953, xiii-256 p.

Thèse imprimée : *The Celebration of Marriage in Canada. A Comparative Study of Civil and Canon Law Outside of the Province of Quebec*, Ottawa, University of Ottawa Press, 1957, 24 cm., xvi-196 p.

HORTON, Thomas, *The Time and Place of Baptism. An Historical Synopsis and Commentary*, 1947, x-265 p.

Extrait : *The Time of Baptism in the Early Church...*, [s.l., 1948], 22 cm., 27 p.

KELLY, John, s.f.m., *The Legal Status of Mission Stations. An Historical Synopsis and Canonical Commentary*, 1953, xiii-248 p.

KINLIN, Peter, *Canonical and Civil Status of Parishes in Canada (Outside the Civil Province of Quebec)*, 1949, xi-400 p.

Thèse imprimée : *Canonical and Civil Status of Parishes in Canada...*, Regina, [s.e.], 1954, 22 cm., xii-302 p., 1 f.

LACERTE, Henry, o.s.b., *The Nature of Canon Law according to Suarez*, 1963, xviii-288 p.

LAFONTAINE, Paul-Henri, o.m.i., *L'évêque d'ordination des religieux, des débuts du monachisme à la mort de Louis le Pieux (840). Étude historico-juridique*, 1948, vii-373 p.

Thèse imprimée : *L'Évêque d'Ordination des Religieux, des Débuts du Monachisme à la Mort de Louis le Pieux (840)*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1951, 24 cm., 272 p.

LARIVIÈRE, Roger, *Catholiques et écoles publiques. (Essai d'interprétation sur le canon 1374)*, 1947, 317 p.

LATRÉMOUILLE, René, o.m.i., *L'Église et l'exemption des religieux*, 1936, viii-220 p.

Extrait : *Les origines de l'exemption des religieux*, [Ottawa, Université d'Ottawa], 1937, 25,5 cm., 43 p. (extrait de la *Revue de l'Université d'Ottawa*, 1937).

LECLAIRE, Roland, o.m.i., *La forme canonique ordinaire des mariages interrituels au Canada*, 1960, 450 p.

Thèse imprimée : *La Forme canonique ordinaire des Mariages interrituels au Canada*, [Ottawa], Éditions de l'Université d'Ottawa, 1962, 24 cm., 284 p.

LESAGE, Germain, o.m.i., *L'accession des congrégations à l'état religieux juridique*, 1948, 300 p.

Thèse imprimée : *L'Accession des Congrégations à l'État religieux canonique*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1950, 24 cm., 240 p.

MCDONALD, Alexander, *The Rights and Obligations of the Metropolitan as Such According to the Code of Canon Law*, 1948, vi-232 p.

Extrait : *The Rights and Obligations of the Metropolitan as Such According to the Code of Canon Law*, [s.l., 1948], 22 cm., 26 p.

MCGUIGAN, J. Elliott, s.j., *Meaning and Consequences of Canon 974, §1, n. 2*, 1941, 272 p.

MALONE, Wallace B., c.ss.r., *The Function and Limited Extension of Ecclesiastical Law*, 1949, [5], 245 p.

MARC-AURÈLE, Paul, *Le propre évêque pour l'ordination des séculiers*, 1944, 246 p.

Extrait : *Le propre évêque pour l'ordination des séculiers. Législation des onze premiers siècles*, [Saint-Hyacinthe, Le Courrier de Saint-Hyacinthe, 1944], 24 cm., 36 p.

MÉNARD, Pierre, *L'exemption des séminaires de la juridiction paroissiale. Étude juridico-historique*, 1950, iv-305 p.

Thèse imprimée : *L'Exemption des Séminaires de la Juridiction paroissiale*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1950, 24 cm., xii-196 p.

MEUNIER, Ovila, o.m.i., *L'Église et la politique*, 1936, 149 p.

Extrait : *La hiérarchie catholique et la politique*, [Ottawa, Université d'Ottawa], 1939, 25,5 cm., 22 p. (extrait de la *Revue de l'Université d'Ottawa*, 1939).

MONNET, J.-Alexis, o.m.i., *Administration des biens en pays de missions*, 1948, vii-281 p.

OGLE, Robert Joseph, *The Faculties of Canadian Military Chaplains*, 1956, xii-302 p.

Thèse imprimée : *The Faculties of Canadian Military Chaplains...*, Ottawa, 1956, 24 cm., xviii-267 p.

PELOW, Rogers, s.f.m., *The Vicar Delegate of Mission Ordinaries; an Historical Introduction and Canonical Commentary*, 1943, 278 p.

Extrait : *The Vicar Delegate of Mission Ordinaries...*, [s.l., 1943], 24 cm., 34 p.

PICKETT, R. Colin, *The Insane and the Laws of the Church. An Historical Synopsis of Roman and Ecclesiastical Law and a Canonical Commentary*, 1949, xxii-317 p.

Thèse imprimée : *Mental Affliction and Church Law. An Historical Synopsis of Roman and Ecclesiastical Law and a Canonical Commentary*, Ottawa, University of Ottawa Press, 1952, 24 cm., xii-224 p.

REGAN, Anselm J., o.s.b., *The Law Requiring a Server at Mass: a Study of its Origin, and the Development of its Interpretation*, 1952, vii-8-256 p.

ROBITAILLE, Denis, *L'érection canonique des paroisses dans la province de Québec*, 1957, 264 p.

Extrait : *L'érection canonique des paroisses dans la Province de Québec...*, Saint-Hyacinthe, [s.é., 1963], 22 cm., 39 p.

SACKETT, Frederick Dwight, o.m.i., *The Spiritual Director in an Ecclesiastical Seminary*, 1945, vi-277 p.

Thèse imprimée : *The Spiritual Director in an Ecclesiastical Seminary*, Ottawa, University of Ottawa Press, 1945, 24 cm., 176 p.

WAY, Edmund J., *Education to Catholic Marriage. An Historical and Canonical Commentary with Particular Reference to Canada*, 1949, xi-327 p.

Extrait : *Proximate Preparation for Marriage in Canada...*, Ottawa, University Seminary, 1949, 22 cm., 45 p.

III. — FACULTÉ DE PHILOSOPHIE.

A. DOCTORATS EN PHILOSOPHIE.

ANTAL, John, *The Epistemology and Religion of Lord Herbert of Cherbury*, 1954, ii-247 p.

Extrait : *The Epistemology and Religion of Lord Herbert of Cherbury*, Ottawa, The University of Ottawa, 1954, 23 cm., 52 p.

AUGER, Georges-Albert, o.m.i., *Le triomphe de la liberté dans le « personnalisme thomiste »*, 1952, v-199 p.

BEAUCHAMP, Maurice, o.m.i., *Méthode thomiste de la théologie naturelle*, 1941, 165-(51) p.

Extrait : *Dieu en métaphysique d'après saint Thomas d'Aquin*, [Ottawa, Université d'Ottawa], 1942, 25,5 cm., 32 p. (extrait de la *Revue de l'Université d'Ottawa*).

BECKER, Ralph, *The Philosophy of Charles Augustus Strong*, 1955, iii-269-10 p.

Extrait : *The Philosophy of Charles Augustus Strong*, Ottawa, [s.e.], 1955, 22 cm., 40 p.

BÉRUBÉ, Georges, c.s.s.r., *La méthode thomiste en philosophie*, 1952, iv-223-5 p.

Extrait : *L'ascension de l'esprit vers les vérités universelles*, [Ottawa, Université d'Ottawa, 1953], p. 130*-160* (extrait de la *Revue de l'Université d'Ottawa*, 1953).

BLANCHETTE, Arthur, *An Introduction to Psychoanalysis*, 1945, 255 p.

Extrait : *The Philosophy of Psychoanalysis*, [Ottawa, Université d'Ottawa, 1946], 25,5 cm., 30 p. (abstract from the *Revue de l'Université d'Ottawa*, 1946).

BOH, Ivan, *An Examination of the Emotive Theory of Value Judgments*, 1957, ii-188 p.

Extrait : *An Examination of the Emotive Theory of Value Judgments, Relative to the Positivistic Presuppositions of the Emotive Interpretation of Value Statements and an Introduction to Ethical and Aesthetic Phenomenology...*, [Ottawa], University of Ottawa, 1958, 23 cm., 32 p.

CARRIÈRE, Gaston, o.m.i., *La condition humaine dans la philosophie de Plotin*, 1944, xii-166 p.

Extrait : *L'homme et la réalité chez Plotin*, [Ottawa, Université d'Ottawa], 1945, 25,5 cm., 30 p., 1 f. (extrait de la *Revue de l'Université d'Ottawa*).

CARROLL, Owen, *An Introductory Essay to the History of the Development of Metaphysics in the Commentary on Peter Lombard's Sentences by Thomas Aquinas*, 1958, 359 p.

Extrait : *An Introductory Essay to the History of the Development of Metaphysics in the Commentary on Peter Lombard's Sentences by Thomas Aquinas*, [s.l.], 1958, 22,5 cm., 51 p.

CLÉMENT, Laurent, *Le droit de propriété privée d'après saint Thomas*, 1939, 168 p.

Extrait : *Le droit de propriété et le « jus gentium »*, [Ottawa, Université d'Ottawa], 1940, 25,5 cm., 44 p. (extrait de la *Revue de l'Université d'Ottawa*, 1940).

CROTEAU, Jacques, o.m.i., *Individu et personne dans le personnalisme de Maritain*, 1952, 352 p.

Thèse imprimée : *Les Fondements thomistes du Personnalisme de Maritain*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1955, 24 cm., 268 p.

DUMONT, Richard Edward, *An Historical Sketch of the "Cogitative Force" in the Middle Ages: its Transition Through the Orient and the Occident*, 1952, x-507 p.

Extrait : *A Perspective of the Cogitative Power Relative to the Internal Senses in the Several Systems of Alkindi, Alfarabi, Avicenna, Algazel, Averroes, St. Albert and St. Thomas...*, [Ottawa], University of Ottawa, 1955, 23 cm., 54 p.

- FORD, John H., *An Evaluation in the Philosophy of Art of Lewis Mumford*, 1958, iii-245 p.
- GOLEBIEWSKI, Casimir, *The Truth of Judgment in St. Augustine's de Magistro*, 1957, lx-413 p.
- GRATTON, Henri, o.m.i., *Problèmes de la biologie contemporaine (étude bio-philosophique)*, 1950, 299 p.
 Extrait : *Notes philosophiques concernant le problème de l'évolution des espèces*, [Ottawa, Université d'Ottawa], 1951, 25,5 cm., 26 p.
- HAKIM, Albert B., *The Meaning of Man in St. Augustine*, 1954, 225 p.
 Extrait : *The Meaning of Man in St. Augustine*, Ottawa, The University of Ottawa, 1954, 22,5 cm., 37 p.
- JALBERT, Guy, o.m.i., *Nécessité et contingence chez saint Thomas d'Aquin et chez ses prédécesseurs*, 1959, 381 p.
 Thèse imprimée : *Nécessité et Contingence chez saint Thomas d'Aquin et chez ses Prédécesseurs*, [Ottawa], Éditions de l'Université d'Ottawa, 1961, 25 cm., 256 p.
- KILEY, John F., *The Metaphysical Foundations of the Epistemology of Albert Einstein*, 1961, ix-204 p.
- KREYCHE, Gerald Francis, *Kierkegaardian Existentialism. A Thomistic Critique*, 1956, vii-245 p.
 Extrait : *Kierkegaardian Existentialism. A Thomistic Critique*, Ottawa, University of Ottawa, 1958, 23 cm., 48 p.
- KREYCHE, Robert J., *The Naturalism of Roy Wood Sellars*, 1951, 5-iv-212 p.
 Extrait : *The Naturalism of Roy Wood Sellars...*, Ottawa, University of Ottawa, 1952, 22,5 cm., 47 p.
- LÉVESQUE, Jean-Claude, o.m.i., *La nature et les limites de la connaissance intuitive selon Jean-de-Saint-Thomas*, 1949, xi-280-(60) p.
- MANNING, Thomas, o.m.i., *Corporative Organization of Society*, 1939, 195 p.
 Extrait : *The Guild Social Order*, [Ottawa, University of Ottawa], 1942, 25,5 cm., 34 p. (Reprinted from the *Revue de l'Université d'Ottawa*, 1942).
- MAZIARZ, Edward, c.pp.s., *The Nature of Mathematical Abstraction*, 1949, iii-423 p.
 Thèse imprimée : *The Philosophy of Mathematics...*, New York, Philosophical Library, [1950], 22,5 cm., viii-286 p.
- O'GRADY, Francis Thomas, s.f.m., *The Theory of Good in the Philosophy of John Dewey*, 1949, 268 p.
 Extrait : *Dewey's Theories of Knowledge and Goodness...*, [Toronto, Mission Press, 1949], 25,5 cm., 48 p.
- OSTIGUY, Roland, o.m.i., *La philosophie du droit selon saint Thomas*, 1945, xiv-286 p.
 Extrait : *De la nature du droit selon saint Thomas*, [Ottawa, Université d'Ottawa], 1947, 25,5 cm., 46 p. (extrait de la *Revue de l'Université d'Ottawa*, 1947).
- PATRY, Marcel, o.m.i., *La nature de la logique dans l'école thomiste*, 1955, vi-402 p.
 Extrait : *L'objet et les limites de la logique chez saint Thomas*, Ottawa, Université d'Ottawa, 1955, 22,5 cm., 32 p.
- PETRAROJA, Sergio, *Karen Horney's Theory of Neurosis. An Aristotelian-Thomistic Critique with an Introduction to the School of Interpersonal Relations*, 1962, xi-272 p.
- PIERZCHALSKI, Raymond J., *Existence and Faith in the Philosophy of Kierkegaard*, 1953, 200-6 p.
 Extrait : *Existence and Faith in the Philosophy of Kierkegaard*, Ottawa, University of Ottawa, 1954, 23 cm., 68 p.

PLAMONDON, Paul, o.m.i., *La preuve augustinienne de l'existence de Dieu*, 1957, vii-293 p.

Extrait : *La raison, sommet du créé chez saint Augustin*, Ottawa, Université d'Ottawa, 1958, 23 cm., 35 p.

ROESCH, Eugene, *Inevitableness of Totalitarianism in a Society Founded on a Philosophy of Individualism, as Seen in Hobbes and Rousseau*, 1960, xviii-269 p.

SCHUBERT, Robert J., *On Wonder in Chesterton*, 1961, ix-379 p.

SMITH, Edward T., *The Nature of Life in Saint Thomas Aquinas and Some Modern Biologists*, 1952, iii-315 p.

Extrait : *The Vitalism of Hans Driesch*, [s.l.], 1955, 22,5 cm., p. 186-227 (Reprinted from *The Thomist*).

TAYLOR, John Edward, o.m.i., *An Essay on the Philosophy of John Dewey*, 1942, 214 p.

Extrait : *Pragmatism and Instrumental Experimentalism*, [Ottawa, University of Ottawa, 1942], 23 cm., 64 p.

TISZAI, Paul, *Maoism, the Political Philosophy of Mao Tse-Tung: the Third Theoretician of Marxism*, 1957, vi-398 p.

Extrait : *Maoism, the Political Philosophy of Mao Tse-Tung: the Third Theoretician of Marxism*, [s.l.], 1957, 23 cm., 64 p.

TREMBLAY, Jean-Jacques, *Patriotisme et nationalisme*, 1938, pag. variée.

Thèse imprimée : *Patriotisme et Nationalisme*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa; Hull, Les Éditions « l'Éclair », 1940, 20 cm., 233 p.

WESSEL, Stephen, o.m.i., *Cubberley's Educational Principles*, 1945, iii-192 p.

Extrait : *Cubberley's Educational Principles*, [s.l.], 1961, 22,5 cm.

B. MAÎTRISES.

ALLIE, Fernand, *Une conception réaliste de l'architecture*, 1947, 94 p.

ARBOUR, Roméo, o.m.i., *Quelques aperçus sur la pensée de Paul Bourget*, 1945, viii-132 p.

ARGUIN, Gérard, o.m.i., *La nature du mal d'après le 8^e livre de la 1^{re} Ennéade*, 1950, 133 p.

AUBRY, Jean, *Humanisme et racisme*, 1943, 79-3 p.

AUGER, Georges-Albert, o.m.i., *Liberté ou bien commun?* 1948, vi-126 p.

BEAUCHAMP, Lucien, *Le travail, activité naturelle*, 1944, x-86 p.

BEAUDOIN, Rosario, *Droit international*, 1936, 121 p.

BÉDARD, Roméo, o.m.i., *De la connaissance expérimentale de soi*, 1949, 75 p.

BÉRUBÉ, Georges, c.ss.r., *La fin, principe de l'ordre*, 1946, iii-102 p.

BLACKBURN, Maurice, o.m.i., *L'abstraction mathématique selon saint Thomas*, 1949, 111 p.

BLANCHETTE, Arthur, *Une exposition et une critique de la thérapeutique psychanalytique de Sigmund Freud*, 1944, 101 p.

BOURGOIN, Louis-Marie, *La notion de signe*, 1951.

BOUTIN, Philippe-André, o.m.i., *Théorie de la connaissance chez Marx, Engels et Lénine*, 1954, 104 p.

BROSSARD, Gilles, o.m.i., *Miséricorde divine et humaine*, 1950, 88 p.

BRULÉ, Paul-Émile, *Essai sur la philosophie morale de Socrate*, 1946, 106 p.

BUREAU, Germain, *La Déclaration d'Indépendance et le droit naturel*, 1950, 140 p.

BUTEAU, François, o.m.i., *Rapport puissance-acte dans la structure de l'être corporel. Triple application analogique*, 1950, vii-109 p.

- CARROLL, Owen, *An Introductory Essay to the Metaphysical Orientations of Thomas Aquinas' Commentary on Peter Lombard's Sentences*, 1958, 136 p.
- CASE, Edward M., *A Study of the Principles of Accidental and Substantial Corporal Being and their Analogy*, 1952, iv-170 p.
- CEYERS, Benedict, *The Foundation of Positive Law*, 1952, vii-102 p.
- CHAGNON, Maurice, *De l'État et des autres associations humaines*, 1942, 91 p.
- CHARETTE, Léon, *La liberté et le bien dans l'essai concernant l'entendement humain, de John Locke*, 1962, viii-110 p.
- CHARTRAND, Omer, *La corporation : unique police du désordre établi*, 1937, 91 p.
- CLÉMENT, Laurent, *Le Droit de propriété privée d'après saint Thomas*, 1939.
- CÔTÉ, Rodrigue, o.m.i., *Les écoles catholiques du Basutoland et le rapport de la Commission d'enquête sur l'éducation (1945)*, 1949, iii-102 p.
- CÔTÉ, Victor, *The Strike: its Characteristics and its Morality*, 1938, 66 p.
- CROTEAU, Jacques, o.m.i., *L'individu et la personne chez Maritain et chez saint Thomas*, 1947, 179 p.
- DALLAIRE, Henri, *Notion de l'amitié chez Aristote*, 1948, xii-101 p.
- DANCAUSE, Gilles, *La passion dans l'œuvre d'Albert Camus*, 1963, 171 p.
- DANEAU, Gratien, o.m.i., *Les passions dans la rhétorique d'Aristote*, 1948, viii-117 p.
- DENOMMÉ, Jean-Marc, *Le tableau des actes humains du père A. Gardeil, o.p., vu dans saint Thomas*, 1956, x-108-1 p.
- DOZOIS, Lucien, o.m.i., *L'objet formel de la métaphysique*, 1937, 90 p.
- DUBÉ, André, *Étude philosophique du racisme allemand*, 1938, pag. variée.
- DUBÉ, Jean-Claude, o.m.i., *Essai d'esthétique plotinienne*, 1949, 107 p.
- DUBREUIL, Michel, *Richesses et propriétés chez Platon et Aristote*, 1958, viii-138 p.
- DUVAL, Augustin, *Entéléchie et téléologie*, 1947, 120 p.
- EBNER, Hermes Pius, f.s.c., *Gilson's Interpretation of Esse in St. Thomas*, 1955, vi-146 p.
- FERRAGNE, André, *L'intelligence pratique selon la doctrine de saint Thomas d'Aquin*, 1953, 87-4 p.
- FERRAGNE, Marcel, o.m.i., *L'influence des passions dans l'éducation morale*, 1944, 125 p.
- FOLEY, Jean-Paul, *Essai sur la notion de l'éducation*, 1948, ix-99 p.
- FRÉCHETTE, Jean-Guy, *Conception de la bourgeoisie dans les œuvres philosophiques de Karl Marx*, 1955, 142 p.
- GABORIAU, Bertrand, *Étude critique de la position immanentiste sur le premier moteur*, 1951, xvi-95 p.
- GAGNÉ, Thibault, o.m.i., *Caractère et origine des idées d'après Malebranche*, 1948, viii-124 p.
- GAGNON, Gérard, o.m.i., *Le personnalisme américain*, 1956, iv-211 p.
- GAGNON, Rosaire, o.m.i., *Corporatisme à travers l'histoire*, 1942, 70 p.
- GAREAU, Mathias, o.m.i., *La philosophie scientifique d'Émile Meyerson, synthèse et critique*, 1949, 110 p.
- GIRARD, Clifford, *Tendances naturelles et acquises chez l'homme*, 1939, 109 p.
- GIROUX, Maurice, o.m.i., *Le « Cogito ergo sum » de Descartes*, 1938, 86 p.
- GODIN, André, o.m.i., *Esse, acte d'exister*, 1950, 110 p.
- GOURD, David, jr, *Droits et devoirs des beaux-arts vis-à-vis de la morale selon les principes de la philosophie thomiste*, 1942-1943, 106 p.
- GRATTON, Henri, o.m.i., *La notion d'espèce telle que conçue par saint Thomas d'Aquin est-elle compatible avec l'idée transformiste ?* 1947, vi-76 p.
- GUILBAULT, Roméo, o.m.i., *Le bolchévisme*, 1939.
- GUINDON, Hubert, *Aperçu historique d'un problème au XIII^e siècle : l'éternité du monde*, 1951, v-127 p.

- HALPIN, Frank, *The Universal*, 1937, 83 p.
- HAMEL, Adrien, o.m.i., *La connaissance naturelle de l'âme séparée*, 1942, vi-116 p.
- HURTUBISE, Pierre, o.m.i., *Jacques Maritain et le libéralisme*, 1961, 177-1 p.
- JALBERT, Guy, o.m.i., *La notion de contingence chez saint Thomas d'Aquin et l'exégèse de la « Tertia via »*, 1954, 141 p.
- JETTÉ, Fernand, o.m.i., *Le sujet de l'acte de contemplation naturelle : intellectus ou ratio, selon saint Thomas*, 1945, 85 p.
- JOLY, Richard, *Essai sur l'ineffabilité du sujet connaissant*, 1944, iii-143 p.
- LACHANCE, Victor, o.m.i., *Le mouvement... Étude philosophique de la définition aristotélicienne du mouvement, définition commentée par saint Thomas dans son Commentaria in libros Physicorum Aristotelis, lib. III, lect. 2*, 1947, 42 p.
- LAMIRANDE, Émilien, o.m.i., *Distinction entre la connaissance spéculative et la connaissance pratique chez saint Bonaventure*, 1950, iii-85 p.
- LAMOUREUX, Lucien, *Bref essai d'une théorie réaliste de la souveraineté*, 1942, 138 p.
- LANGEVIN, Albert, o.m.i., *Essai de philosophie sociale bantoue*, 1949, 127 p.
- LAPERRIÈRE, Jean, o.m.i., *L'objet de l'intelligence selon Scot et saint Thomas*, 1942, 90 p.
- LAPOINTE, Eugène, o.m.i., *Composition et résolution dans la connaissance spéculative selon saint Thomas d'Aquin*, 1959, 133 p.
- LESAGE, Germain, o.m.i., *Preuve logique de la distinction réelle entre l'essence et l'existence dans les créatures*, 1937, 143 p.
- LÉVESQUE, Jean-Claude, o.m.i., *La nature de la connaissance intuitive et ses limites dans la connaissance sensitive d'après saint Thomas d'Aquin*, 1947, ix-127 p.
- McMAHON, Maurice, o.m.i., *Essentials of J. L. Childs Conception of John Dewey's Philosophy of Education. Exposition and Criticism*, 1948, 96 p.
- MAJOR, Jean-Louis, *Dialectique existentielle de Saint-Exupéry (phase négative)*, 1962, 98 p.
- MARCOTTE, Eugène, o.m.i., *L'Oblat canadien et la philosophie*, 1941, 103 p.
- MARCHAND, Joseph, *Problème de philosophie sociale catholique. La constitution hiérarchique de l'Église et l'élection des évêques aux premiers siècles*, 1955, 102 p.
- MEADE, Anselm, f.s.c., *The Philosophy of Education of John Henry Newman*, 1949, 92-3 p.
- MONBOURQUETTE, Jean-Denis, o.m.i., *Regard thomiste sur la connaissance affective chez Pascal*, 1959, 194-1 p.
- MORIN, Hermann, o.m.i., *La personnalité psychologique chez Psichari*, 1943, iv-93 p.
- MOUSSEAU, Gilles, o.m.i., *Le pouvoir-moteur de la volonté*, 1939, 126 p.
- NASSRALLAH, Hafeez G., *Causation and Freedom According to David Hume*, 1962, 93 p.
- PARENT, Marcel, o.m.i., *La réminiscence chez saint Thomas d'Aquin*, 1951, 108 p.
- PASICHNY, Cornelius, o.s.b.m., *Metaphysics as a Science in the Summa contra Gentiles of St. Thomas Aquinas*, 1956, viii-89 p.
- PATRY, Marcel, o.m.i., *La notion d'art chez Henri Ghéon*, 1947, x-149 p.
- PATTIN, Adriaan, o.m.i., *Gilles de Rome, o.e.s.a. (ca 1243-1316), et la distinction réelle entre l'essence et l'existence*, 1953, viii-87 p.
- * PAUL, André, o.m.i., *La sublimation freudienne*, 1953, viii-113 p.
- PETRAROJA, Sergio, *A Criticism of the Philosophic Principles Underlying Karen Horney's Psychoanalytic Theories*, 1958, vii-126 p.
- PÉTRIN, Jean, o.m.i., *La Connaissance pratique et la Connaissance spéculative. Fondements de leur distinction*, Ottawa, Scolasticat Saint-Joseph, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1948, 23,5 cm., 200 p.
- PLAMONDON, Paul, o.m.i., *La preuve augustinienne de l'existence de Dieu*, 1950, ix-148 p.
- PROULX, Fernand, o.m.i., *L'entrée d'Aristote dans la philosophie chrétienne occidentale et les courants doctrinaux du XIII^e siècle*, 1937, 92 p.

- RÉGNIER, Joseph, o.m.i., *Deux notions de liberté : Plotin et saint Thomas*, 1948, 117 p.
- RINFRET, Roger, o.m.i., *La relation de création chez saint Thomas*, 1956, 80 p.
- ROUX, Jacques, o.m.i., *Le concept de liberté chez Jean-Paul Sartre et ses implications morales*, 1961, 125 p.
- SAINT-ARNAUD, Yvon, o.m.i., *Beaux-arts et pureté*, 1956, v-94-5 p.
- SAINT-GEORGE MARY, c.n.d., *The Principle of Verification in the Logical Positivism of Alfred Jules Ayer*, 1962, viii-106 p.
- SHEVENELL, Roland, *Mortimer Adler: the Thomist*, 1940, 113 p.
- SOULODRE, Jean-Marie, o.m.i., *Humanisme et vertus morales*, 1952, vii-126 p.
- SYLVESTRE, Guy, *De la philosophie chrétienne*, 1942.
- THIBAUT, Fernand, o.m.i., *La législation scolaire d'Alberta et ses rapports avec la doctrine scolaire catholique*, 1943, 161-[2] p.
- THIVIERGE, Jean-Marc, o.m.i., *Perspectives historiques et doctrinales sur le « De natura materiæ »*, 1952, 150 p.
- TREMBLAY, Jean-Jacques, *Nationalisme et patriotisme*, 1937, pag. variée.
- VATH, Harold J., *The Negro Problem in the United States*, 1947, v-94 p.
- WALKER, Anatole, o.m.i., *La notion de l'image dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin*, 1942, 113 p.
- WENNINGER, Magnus, o.s.b., *The Concept of Number According to St. Albert the Great and Roger Bacon*, 1946, xii-83 p.
- WOLFE, Michael, o.m.i., *The Formal Cause of Natural Law Based on the Philosophy of St. Thomas Aquinas*, 1954, xi-118 p.

Chronique universitaire

LE T.R.P. RECTEUR.

Le T.R.P. Henri Légaré, o.m.i., recteur, a été choisi comme l'un des quatorze membres du comité chargé de la troisième Conférence d'Éducation du Commonwealth.

Invité à parler à la section féminine du Canadian Club de Montréal, le T.R.P. a fait un brillant plaidoyer en faveur du biculturalisme au Canada et a fait appel à une communication entre les deux principaux groupes ethniques du pays, au respect mutuel et à la discussion exempte de passion, afin de mettre un terme à la crise dont souffre présentement le pays.

FACULTÉS ECCLÉSIASTIQUES.

Les cours de théologie pour laïques, organisés par la Faculté de Théologie, sont suivis par près de deux cent cinquante auditeurs. Lors de la reprise des cours après les vacances de Noël, Son Excellence M^{sr} Paul-Émile Charbonneau, auxiliaire d'Ottawa, a présidé la première leçon du second semestre. Les conférenciers durant cette deuxième partie de l'année sont les RR.PP. Roger Guindon, o.m.i., Rosaire Bellemare, o.m.i., Jacques Gervais, o.m.i., et Auguste Luneau, o.m.i., professeurs à la faculté. Le R.P. Luneau est le responsable des cours.

Le secrétariat général a fait connaître le nombre des étudiants qui fréquentent les cours des facultés ecclésiastiques. On compte soixante-neuf laïcs et quatre cent douze prêtres, clercs, religieux et religieuses, appartenant à trente-cinq diocèses et à vingt communautés religieuses. Les dix provinces canadiennes, sept États américains, en plus de l'Argentine, de l'Autriche, du Basutoland, de la Belgique, du Chili, de Cuba, de l'Allemagne, d'Haïti, de la Jamaïque, du Pérou, de l'Uganda et du Vénézuéla, sont représentés dans le corps étudiant.

A l'occasion de la fête de saint Thomas d'Aquin, une messe solennelle a été chantée dans le rite dominicain, par le R.P. Dominique Mailhot, o.p., régent des études au couvent des Dominicains. Le R.P. Benoît Pruche, o.p., de l'Institut médiéval de Montréal, a prononcé

le sermon de circonstance. Le chant était sous la direction du R.P. Marcel Chénier, o.m.i.

Le soir du même jour, Son Excellence M^{sr} G.-Emmett Carter, évêque auxiliaire de London, Ontario, a donné une conférence bilingue intitulée *Catholic Education, Why Separate? Pourquoi séparer les catholiques à l'école?* Le conférencier a insisté sur le fait que les écoles séparées catholiques sont un facteur d'unité, non de division, dans la société. « Nous sommes convaincu, déclara-t-il, que l'unique espérance de l'homme pour une liberté certaine et assurée est fondée sur le respect de l'homme basé totalement et seulement sur un christianisme intégral que nous désirons voir enseigné dans nos écoles dites *séparées*. »

Leurs Excellences Nosseigneurs Marie-Joseph Lemieux, o.p., archevêque d'Ottawa et chancelier de l'Université, et Joseph Raymond Windle, auxiliaire, assistaient à la conférence.

FACULTÉ DE DROIT.

M^e Léo Ducharme, de la section de droit civil de la Faculté de Droit, a été invité par le ministère de l'Éducation nationale de France à donner un cours de quinze leçons à l'Université de Poitiers sur *L'introduction à l'étude du droit québécois*.

FACULTÉ DES ARTS.

M. Stanislas Judek, professeur agrégé de sciences économiques, a été promu au rang de professeur titulaire, tandis que M. Gordon Boreham, professeur adjoint à la Faculté des Arts, a été nommé professeur agrégé à la Faculté des Sciences sociales.

A l'occasion de la fondation de la Société Paul Claudel au Canada, le professeur Eugène Roberto a donné une série de cours sur *Claudel et le terroir*, *Claudel et l'Amérique : New York, Boston, Claudel et l'Amérique : Rio de Janeiro, Washington*, et *Claudel et Brangues*.

FACULTÉ DE MÉDECINE.

Le D^r Paul de Bellefeuille a été promu professeur titulaire de pédiatrie. Le D^r Léonard-F. Bélanger, directeur du département d'histologie et d'embryologie, a prononcé une conférence à l'Université Rice, à Houston, Texas.

FACULTÉ DES SCIENCES PURES ET APPLIQUÉES.

Des changements ont récemment eu lieu à la direction de la faculté. Les professeurs Keith J. Laidler et George S. Glinski, ont été nommés respectivement vice-doyen et vice-doyen adjoint, tandis que M. André Des Marais, directeur du département de biologie, a assumé la charge de secrétaire. Ce dernier succède au professeur David Baird, directeur du département de géologie, démissionnaire.

M. Pierre Gendron, ancien doyen de la faculté, a été appelé à faire partie du Comité consultatif de la faculté.

Le professeur Brian A. Conway, professeur de chimie, s'est rendu en Australie et en Nouvelle-Zélande pour y donner une série de conférences. Il a également dirigé un séminar à l'Université de l'Alberta. Il a aussi parlé au Catalysis Club of Metropolitan New York, sur la catalyse électrique. M. Louis-Paul Dugal, doyen, a parlé du rôle de la vitamine C pour la résistance au rhume lors d'une réunion de la Federation of American Societies for Experimental Biology, à Washington, D.C.

Une série de cours illustrés a, cette année encore, été offerte à l'intention des étudiants des écoles secondaires de la région. Les leçons ont porté sur les sujets suivants : M. David M. Baird, *Comment les montagnes se forment et décroissent*; MM. Brian E. Conway et A. D. Westland, *Les effets de l'électricité en chimie*; M. Victor Linis, *La forme des choses*; M. Jacques Hébert, *Les rayons cosmiques*; M. André DesMarais, *L'histoire de la vie d'une cellule*; M. William Kozicki, *La liquéfaction*, et M. Olgierd Celinski, *L'âge de l'électronique*.

ÉCOLE DES BIBLIOTHÉCAIRES.

A l'occasion de la semaine de l'éducation, l'école a organisé une soirée-causerie sur *Le rôle et la formation du bibliothécaire*. MM. Guy Sylvestre, bibliothécaire adjoint à la Bibliothèque du Parlement, et Gerhard R. Lomer, directeur adjoint de l'école, ont pris la parole. On a aussi présenté une exposition de livres et de manuscrits anciens.

ÉCOLE SECONDAIRE.

Son Excellence M^{sr} Marie-Joseph Lemieux, o.p., archevêque d'Ottawa, a inauguré officiellement les trois nouveaux édifices de l'école secondaire de l'Université. Étaient également présents à la cérémonie,

l'honorable William G. Davis, ministre de l'Éducation de l'Ontario, et M. Roland Bériault, président de la Commission scolaire des Écoles séparées de la cité d'Ottawa. On sait que le parc-école a été rendu possible grâce à la collaboration de l'Université, du diocèse d'Ottawa et de la Commission des Écoles séparées.

Le ministre de l'Éducation a tenu à rappeler la mémoire du père René Lamoureux, o.m.i., ancien principal de l'École normale de l'Université, et a ajouté des mots d'éloges à l'endroit de l'école secondaire :

L'École secondaire de l'Université d'Ottawa, a-t-il dit, qui est associée avec une grande université, est dans une situation exceptionnellement favorable pour dispenser un programme d'enseignement caractérisé par l'excellence.

L'histoire de ses réalisations augure bien pour son avenir dans ces locaux modernes. Puisse le succès couronner vos efforts dans cette belle institution vouée à la noble cause de l'éducation.

On a octroyé récemment le contrat pour la construction d'un quatrième édifice qui servira de résidence au personnel enseignant.

RECHERCHES ET BIBLIOTHÈQUES.

Une étude nationale vient de démontrer que l'Université est l'un des centres de recherches les plus importants au pays. L'Université s'est classée au troisième rang pour le nombre de thèses de doctorats qu'elle a acceptées durant l'année académique 1960-1961, et au sixième rang pour le total des thèses de maîtrise et de doctorat. L'Université s'est classée première pour le nombre de thèses de doctorat en psychologie, en éducation et en sciences politiques.

Une enquête entreprise pour le compte de la Conférence nationale des Collèges et Universités a relevé, en particulier, l'excellence des bibliothèques de l'Université dans les domaines de la théologie, de la philosophie, de la psychologie, de l'histoire médiévale, de la géographie et des langues et littératures classiques et françaises.

INSCRIPTIONS.

D'après les statistiques publiées récemment par le Secrétariat général, 10.274 étudiants sont inscrits cette année aux facultés, écoles et collèges affiliés de l'Université. On compte, sur ce nombre, 4.156 étudiants à temps complet, dont 3.520 à l'Université même, et 636 dans les collèges affiliés. Les étudiants inscrits à la maîtrise et au doctorat sont au nombre de 941.

CONSTRUCTIONS.

Le T.R.P. Recteur a annoncé qu'on espérait commencer bientôt la construction d'une résidence pouvant accommoder trois cent cinquante étudiants et d'une seconde pouvant accueillir cent cinquante étudiantes.

COURS DE VACANCES.

L'annuaire des cours de vacances pour l'été 1963 offre un choix de deux cent dix-sept cours, soit environ quarante de plus que l'an dernier, alors que les cours étaient fréquentés par 2.668 étudiants.

SEMAINE DE L'ÉDUCATION.

Au cours de la semaine de l'éducation, toutes les facultés et écoles ont ouvert grandes leurs portes pour recevoir les personnes intéressées à voir les activités d'une université. Des programmes spéciaux avaient également été préparés par chacun des départements.

SOCIÉTÉ THOMISTE.

Le Conseil de la Société thomiste se compose cette année de M^{sr} Charles-Auguste Demers, p.d., président, du R.P. Dominique Mailhot, o.p., vice-président, et du R.P. Denis Dancause, o.m.i., secrétaire.

La première réunion de l'année s'est tenue au Centre Sedes Sapientiae, alors que le R.P. Léonard Ducharme, o.m.i., professeur à la Faculté de Philosophie, a lu une communication intitulée *En abordant Teilhard de Chardin*.

PUBLICATIONS.

Les ouvrages suivants ont été récemment publiés par les professeurs de l'Université :

Fernand Jetté, o.m.i., *The Spiritual Teaching of Mary of the Incarnation*. New-York, Sheed and Ward, 1963.

Gaston Carrière, o.m.i., *Explorateur pour le Christ*. Le R.P. Louis Babel, o.m.i., Montréal, Rayonnement, 1963.

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.,
Séminaire universitaire.

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

Les Enseignements Pontificaux. Présentation et Tables par les MOINES DE SOLESMES. *Les Instituts de Vie Parfaite.* Tournai, Desclée, 1962. 17,5 cm., X-818-[124] p.

Les documents émanés du Saint-Siège au cours des siècles constituent un arsenal bien étoffé des principes et de leurs applications à la solution des problèmes variés qui hantent l'humanité touchant les matières les plus diverses. Pour permettre un emploi facile et quasi-exhaustif des *Enseignements Pontificaux*, les bénédictins de Solesmes poursuivent depuis plusieurs années la publication, sous format commode, d'une série de volumes fournissant à chacun, prêtre, éducateur, homme public, chef d'industrie, chrétien engagé, tous les renseignements utiles. La présentation replace les textes dans leur cadre chronologique et en dissèque le contenu selon une concordance à la fois onomastique, réelle, logique et systématique. Les synthèses parues depuis 1952 ont résumé la pensée authentique de l'Église sur les questions suivantes : *La Paix intérieure des Nations, Le Corps Humain, Le Problème féminin, La Liturgie, Le Mariage, Notre-Dame, L'Éducation, La Paix internationale, Le Laïcat, Les Consignes aux Militants, L'Église et les Problèmes ruraux.*

La brochure dont la série s'enrichit aujourd'hui aborde l'état canonique voué à la recherche de la perfection évangélique. Les documents produits s'échelonnent sur une période qui va du 20 décembre 1741 au 2 juillet 1962. C'est un véritable trésor de renseignements décrivant dans le menu la nature et les formes de la vie religieuse, ainsi que les divers statuts juridiques par où elle se diversifie en état religieux, sociétés à vie commune et instituts séculiers. L'examen de ces textes permettra de bien distinguer, d'une part, ce sur quoi les papes reviennent, pour ainsi dire, à chaque instant et, d'autre part, ce qui n'est dit qu'en passant.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

D^r H. J. SCHIM VAN DER LOEFF. — *Pour toi qui te maries.* Traduit par Constant MULLER. Mulhouse, Éditions Salvator, 1960. 18,5 cm., 109 p.

D^r A. C. M. LIPS. — *Une Seule Chair. L'harmonie du couple.* Traduit par H. SCHARRENBARGER. Mulhouse, Éditions Salvator, 1960. 18,5 cm., 148 p.

D^r J. E. GEORG. — *La Pratique de la Contenance périodique. Pour la sauvegarde de la morale matrimoniale.* Traduit par R. VIRRIEN. Mulhouse, Éditions Salvator, 19 cm., 228 p.

Pourra-t-on jamais mesurer l'étendue des ravages produits dans un grand nombre de vies par la lecture imprudente d'ouvrages où les matières sexuelles sont expliquées d'une manière trop libre, sans respect de la morale, sans tenir compte des inclinations perverses que le péché a laissées dans l'âme, et comme en se moquant des leçons

de l'expérience ? Pour faire contrepoids à cette littérature malsaine, les Éditions Salvator ont préparé, presque simultanément, pour les jeunes d'aujourd'hui, à l'heure où ils rêvent mariage ou aux premiers jours de leur vie conjugale, trois volumes capables de répondre à leur besoin d'une saine initiation, calme, objective et exacte. L'auteur de *Pour toi qui te maries* définit en termes clairs et précis le rôle des parents comme collaborateurs avec Dieu dans la propagation de la vie. Il signale à maintes reprises la beauté du plan divin. La grandeur d'âme, sauvegarde du bonheur chez les époux qui s'imposent de dompter leur égoïsme en vue de maintenir un climat d'amour vrai dans leur foyer, il l'exalte d'abord, pour flétrir ensuite les infractions à l'ordre voulu par le Créateur. Reprenant, en substance, le contenu du volume précédent, *Une Seule Chair* s'attarde particulièrement à l'harmonie du couple. L'auteur reconnaît qu'on l'a « sollicité de divers côtés d'écrire en termes simples un petit traité de la vie conjugale, où le sexuel occuperait une place plus marquée que, d'ordinaire, dans les ouvrages catholiques ». La question de l'importance à attribuer au sexuel dans la poursuite d'une vie saine et heureuse est abordée en toute loyauté, de façon encourageante, mais sans dissocier l'aspect spirituel des éléments sexuels. Car, si l'amour peut rehausser le sexuel, il se doit d'en rejeter et d'en condamner les abus. *La Pratique de la Continence périodique* est un des problèmes cruciaux du mariage. Cette « application de la méthode » comme on l'appelle, ne va pas de soi. L'ignorance des incertitudes qu'elle comporte rend de très mauvais services, quand elle ne cause pas d'amères déceptions. Pour venir en aide à de nombreux foyers en proie à la détresse morale et matérielle, le Dr Georg a cru bon grouper en un volume les acquisitions les plus récentes de la science. Rien n'y est omis de ce qu'il importe de savoir sur cette délicate question : ni les techniques qui sont venues s'ajouter à la méthode Ogino-Knaus, ni l'aspect moral des procédés, ni la complexité des difficultés concrètes que pose l'examen des critères de fécondité et de stérilité dans les cas individuels. La lecture de ce traité, tout en dissipant bien des équivoques, contribuera à enrayer le mal causé par une littérature libertine, dépourvue de tout sentiment religieux, et par le flot d'écrits trompeurs, malicieusement complices de l'égoïsme à deux. Les droits de la vérité, il les revendique au nom de la sainteté du mariage.

L. O.

* * *

LAURE HURTEAU. — *La Vie à Deux. Entretiens*. Montréal, Fides, 1962. 19 cm., 269 p.

Quiconque a déjà fait connaissance avec l'auteur dans l'un ou l'autre de ses *courriers* devinera que ses *Entretiens* sur les problèmes de *La Vie à Deux* contiennent une mine de conseils pratiques, adaptés à la seconde moitié du XX^e siècle, et distribués avec tact aux couples, maris et femmes, pour les aider à résoudre leurs difficultés bien réelles. Reflets de la vie quotidienne, ils abordent en climat chrétien les écueils de toutes sortes sur lesquels viennent souvent butter les époux. Quelque quatre-vingts cas-types déploient un riche éventail de situations délicates et difficiles, dans lesquels d'autres se sont trouvés un jour, et qui couvrent soit la période d'adaptation préalable à la fondation d'un foyer, soit les années plus nombreuses qui suivent. Grâce aux sages conseils de Laure Hurteau, nos gens sauront se garer de bien des faux pas, ou tout au moins sauver de la ruine un bonheur déjà compromis et près de leur échapper pour toujours.

L. O.

* * *

RENÉE ZELLER. — *Joseph le Charpentier. En marge des Évangiles.* Turin, Mame, 1961. 20 cm., 239 p. (Collection « Sélection Mame ».)

Pendant que saint Joseph vouait à Dieu chacune des journées de sa vie, le monde allait son train. Dans l'entourage immédiat de la Sainte Famille, de nombreux événements se sont passés auxquels il a pris part. Mais nous n'en savons à peu près rien. Les livres inspirés en parlent avec une telle parcimonie ! Ce fait avéré a inspiré à l'auteur d'écrire une histoire du saint patriarche *en marge des Évangiles*. A cette fin, Renée Zeller a enluminé les rares détails authentiques connus où la noblesse d'âme de l'époux de Marie se révèle plus que ses actes. Guidée par le souci de rester fidèle à l'image que chacun se fait de la vie exemplaire du *Charpentier* que l'Église universelle honore comme patron, elle a tâché, pour romancer son récit, de replacer l'humble ouvrier dans son milieu social, et de reconstituer ses dialogues avec ses amis, voisins ou compatriotes.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

Les Laïcs et la Mission de l'Église. Paris, Éditions du Centurion, 1962. 18,5 cm., 190 p.

Le rôle actif des laïcs dans l'Église fait l'objet des enquêtes et travaux d'une des dix commissions du Concile du Vatican II, et le père Daniélou a eu l'heureuse idée de faire paraître, aux Éditions du Centurion de la Maison de la Bonne Presse, une douzaine d'articles sur le même thème, qui ont paru, l'an passé, dans le *Bulletin du Cercle Saint-Jean-Baptiste*. Il fournit lui-même une étude sur la sacralisation du temporel, tandis que, dans le même ordre d'idées, le père Cottier considère ce que peuvent les laïcs pour faire pénétrer l'idéal chrétien dans toutes les structures de la vie temporelle. Les bases théologiques de tous ces travaux sont posées par les pères Congar et Dalmais. La participation des laïcs à l'effort missionnaire et leur éducation sont examinées par l'abbé Frisque, le père Langlais et le chanoine Giblet. A la suite de ces travaux doctrinaux viennent des témoignages concrets, comme celui du chanoine Lalande sur les étapes du laïcat depuis que l'Action Catholique a fait des progrès notables, c'est-à-dire depuis une trentaine d'années, celui du professeur Marrou sur la responsabilité de l'intellectuel chrétien, et ceux du père Hebga, prêtre africain, et de MM. Doucet et Bazin, laïcs missionnaires, sur les travaux qu'ils accomplissent en pays de mission.

Pour éviter toute équivoque, on a pris soin de rappeler que l'expression « sacerdoce royal », dont se sert saint Pierre, ne s'applique pas aux laïcs en tant que tels mais en tant que chrétiens et membres de l'Église. En effet, tous les fidèles, clercs et laïcs, doivent offrir à Dieu leurs prières et sacrifices et collaborer à l'établissement du règne du Christ dans le monde moderne. Ce « sacerdoce » des laïcs n'est pas le sacrement de l'Ordre, mais une dignité et une responsabilité qui découlent des sacrements de baptême et de confirmation et qui requièrent que tous les fidèles participent au culte et à la fonction missionnaire de l'Église. Cette prise de conscience par l'Église du rôle des laïcs ne compromet pas la distinction classique de l'Église enseignante et de l'Église enseignée. Le magistère et l'autorité de l'Église sont toujours dans la papauté et l'épiscopat, et ce sont eux qui se réunissent en Concile. L'idée protestante que tous les chrétiens sont également prêtres n'est pas près d'être acceptée, même si, à la trente-troisième réunion du présent Concile, un évêque, dont on n'a pas publié le nom, a suggéré que les laïcs fussent appelés à devenir membres *ex officio* du Concile.

Ce précieux volume, qui respecte le sens analogique du mot « sacerdoce », est de nature à encourager les laïcs à être plus conscients de leurs engagements de baptisés et de confirmés, à assumer toutes leurs responsabilités et à jouer un rôle plus actif que par le passé dans le salut des âmes, la vie de l'Église et la christianisation de la société.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

PAUL COUTURIER. — *Œcuménisme spirituel*. Paris, Casterman, 1963. 21 cm., 244 p.

Présenté par le père Villain, biographe de l'abbé Couturier, et préfacé par Sa Béatitude le patriarche Maximos IV, ce volume, de la collection « Église vivante », réunit tous les écrits, à savoir deux articles de revue et des extraits de tracts ou brochures, de ce prêtre zélé qui fut un apôtre de l'unité des chrétiens. Malgré le décousu, le morcellement et les répétitions, cet ouvrage posthume possède une unité foncière et produit une profonde impression. C'est moins un traité dogmatique bien charpenté qu'une série d'appels ardents à l'unité. On ne peut s'empêcher d'admirer la piété, la sincérité et la charité de celui qui, mort il y a dix ans, avait consacré la majeure partie de sa vie à promouvoir la prière pour l'unité et le dialogue avec nos frères séparés. Parmi les nombreux chapitres du livre, dont quelques-uns ne sont que d'une page, mentionnons les titres suivants qui nous semblent les plus importants : *Psychologie de l'Octave de prières*; *L'universelle prière des chrétiens pour l'unité chrétienne*; *Le scandale du Christ brisé*; *Tous les chrétiens portent une terrible responsabilité*; *Acte de repentance*; *Les murs de la séparation ne montent pas jusqu'au ciel*; *Unanimité sans confusionisme*; *Le monastère invisible* (où réapparaît le thème de l'Église invisible); *Un aspect cosmique de la prière* (où l'on voit poindre certaines idées teilhardiennes).

Le père Villain, qui continue l'œuvre de l'abbé Couturier, traite, en une trentaine de pages, de « celui qui a doté l'œcuménisme d'un cœur de prière... et qui se situe au-dessus des théologiens ». Il emploie fréquemment le mot « pionnier ». On devrait, cependant, se rappeler que cela faisait déjà près de trente ans que le père Wattson, aux États-Unis, avait inauguré l'Octave de l'Unité (du 18 au 25 janvier), avant que personne n'eut entendu parler de l'abbé Couturier. Au lieu de dire que l'abbé avait agi « à côté » du père, ne serait-il pas plus juste de dire « à la suite » ? Cette mise au point ne diminue en rien le mérite et la contribution de l'abbé Couturier, qui continua, en Europe et par tout le monde, le travail apostolique, dont le père Paul Wattson fut réellement le pionnier, et qui sut donner à ce travail une forme spéciale en multipliant ses relations intimes avec les groupes dissidents et ses contacts interconfessionnels doctrinaux avec eux.

Il serait intéressant de savoir jusqu'à quel point cette présence presque ininterrompue et tous ces colloques, rencontres et communications avec les non-catholiques ont été efficaces, et s'ils ont, en fait, abouti à des conversions. Après tout, n'est-ce pas là le but de la Semaine de prières pour l'unité ? Les âmes doivent être unies non seulement par la charité mais aussi par la vérité et une foi unique. Rappelons les paroles de la Liturgie que l'on dit à la messe durant cette Octave : « Faites, Seigneur, qu'ils renoncent à la division et s'unissent au vrai pasteur de Votre Église. » L'unité pour laquelle on prie c'est bien l'unité de tous les chrétiens et leur réunion dans l'Église du Christ, et non pas simplement une camaraderie ou des relations de bon voisinage entre des églises disparates, qui ont bien l'intention

de coexister dans un climat qu'on veut pluraliste. La grâce de Dieu est un don personnel; et la grâce de la plénitude de la foi est octroyée aux personnes, aux âmes individuelles de bonne foi et de bonne volonté, où qu'elles soient, plutôt qu'aux collectivités fondées en marge de l'Église ou en opposition à elle et qui se posent en rivales. Alors qu'on doit espérer que des individus, en nombre toujours croissant, parviennent à la vérité complète, ce serait beaucoup demander que des sociétés issues de la division tendent non seulement à l'union mais à l'unité et aspirent à perdre leur identité et à disparaître.

Se faisant l'écho de quelques opinions insolites d'un jeune professeur de théologie suisse qui s'applique à « faire choc », le père Villain croit qu'une décentralisation dans l'Église favoriserait l'unité des chrétiens. Est-ce bien sûr que le fait de mettre en sourdine ou d'atténuer l'importance de la Papauté, qui est la pierre de touche et la garantie de l'unité de l'Église, hâterait la réunion? Il ne faut pas confondre l'unité des chrétiens avec l'unité de l'Église. Bien que, malheureusement, les baptisés ou chrétiens soient très divisés, l'Église du Christ est une et n'a pas cessé de l'être. « Unam Sanctam » disons-nous au Credo. On n'a pas à la refondre pour lui donner l'unité, et elle n'a pas à marchander pour l'acquiescer.

Quand le père Villain affirme que « le retour à l'unité ne consistera pas en une rentrée dans l'Église », on peut encore se demander si la grâce de la conversion à la vraie foi n'implique pas un retour au bercail et une acceptation franche et entière de l'enseignement infaillible de l'Église, « la colonne de la vérité ». N'en déplaît à ceux qui ne prisent pas le mot « conversion », qu'on trouve dans l'Écriture pourtant, ou qui pensent que tout prosélytisme est forme d'impolitesse et d'agressivité, le mouvement œcuméniste, à base de bienveillance, de charité et de prières, n'a pas pour but de laisser croire aux dissidents qu'ils n'ont pas à rentrer dans l'Église. Ce serait une charité bien frelatée qui les dissuaderait de changer ou qui leur laisserait entendre qu'ils peuvent rester où ils sont et tout simplement exploiter ce qu'ils ont déjà, sans se préoccuper de devenir membres de cette institution visible qu'est l'Église catholique. Si ce point-là n'est pas tiré au clair, cela pourrait occasionner beaucoup d'illusions, suivies de déceptions amères et d'un dépit qui rendrait la réalisation de l'unité des baptisés encore plus problématique.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

ALBERT FILCHNER. — « *Audite Filii.* » *Sermons pour enfants*. Traduit et adapté par l'abbé Henri LAPOUGE. Mulhouse, Éditions Salvator, 1961. 19 cm., 210 p. (Collection « Le Prédicateur des Enfants ».)

Cette nouvelle série de causeries familiales est destinée aux jeunes. En soixante-dix brèves instructions, distribuées tout au long de l'année liturgique, et rattachées aux dimanches et aux principales fêtes, l'auteur déploie les vérités fondamentales de la doctrine chrétienne et rappelle les devoirs de chacun en sa qualité d'enfant de Dieu. Agrémentés d'anecdotes et centrés sur des maximes évangéliques ou autres, ces textes sauront tenir en éveil l'attention des jeunes auditeurs, tout en leur redisant, sous des formules variées, les avantages et l'obligation de vivre aujourd'hui et toujours en conformité avec leurs croyances.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

✓
G. HUNERMANN. — *A la Table du Seigneur. Récits eucharistiques pour les jeunes.* Traduit par Y. CLAUDE. Mulhouse, Éditions Salvator, 1961. 19 cm., 182 p.

Ces nouveaux récits captivants, que l'auteur ajoute à la liste impressionnante de ses ouvrages, il les dédie aux jeunes communiant. Les thèmes choisis se rattachent tous à la sainte Écriture. Sept sont tirés de l'Ancien Testament; onze, du Nouveau. Ils éveillent l'intelligence de l'enfant à la constatation du grand désir de Dieu de se communiquer à l'homme, et lui font pressentir graduellement à quelle intimité de vie l'Eucharistie le conduit. Les événements racontés contiennent — sous forme d'exemples, et non de sermons, — des leçons salutaires aptes à développer dans l'âme le sens du bien et du mal, le goût de ce que Dieu aime et bénit, l'aversion pour ce qu'il hait et maudit, la volonté arrêtée de se maintenir constamment sous l'emprise mystérieuse et bienfaisante de l'eucharistie. Cet ouvrage constitue un cadeau recommandable à l'occasion de la communion solennelle.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

✓
G. HUNERMANN. — *Le Chandelier d'Or. Le Credo raconté aux jeunes.* Traduit par Yvonne CLAUDE. Mulhouse, Éditions Salvator, 1962. 19 cm., 237 p.

Ce titre symbolique annonce une série d'ouvrages sur le catéchisme qui viendront allonger la liste déjà imposante d'écrits captivants et enrichissants dus à la plume alerte de G. Hunermann. Les faits historiques, ainsi que les légendes ou anecdotes que rapporte *Le Chandelier d'Or*, illustrent les vérités de foi énoncées dans le credo. Ils s'adressent à tous ceux qu'intéressent de près ou de loin la formation de la jeunesse et sa montée vers l'idéal.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

ℓ
G. HUNERMANN. — *Don Bosco. L'Apôtre des Jeunes.* Traduit par l'abbé Louis BREVET. Mulhouse, Éditions Salvator, 1962. 19,5 cm., 266 p.

Racontée par Hunermann, la vie de Don Bosco s'anime en un film captivant pour lecteurs de tous âges. Si les méthodes de l'ami des jeunes ont, par leur audace, surpris plus d'un contemporain, elles n'en ont pas moins reçu la sanction de Pie IX qui, en effet, jugeait sa conception des œuvres comme répondant « exactement aux besoins de notre triste époque ». Aussi à l'aise en tête à tête avec papes, cardinaux, puissants monarques ou grands personnages qu'avec les *vestes de cuir* de son temps et les anticléricaux fieffés, le saint apôtre de la jeunesse demeure la grande vedette de notre époque. En plus de ses propres aventures, sa biographie dévide sous nos yeux les inoubliables gestes de maman Marguerite et du jeune Dominique Savio, le disciple préféré.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

✓
PAULIN GILOTEAUX, ptre. — *Prêtre et Victime. L'abbé Léopold Giloteaux, 1886-1928.* Le Quesnoy, « Œuvres Charitables », 2^e édition, 1961. 21,5 cm., 253 p.

En un temps où l'on s'éprend de tout ce qui a saveur de témoignage, cette biographie captera sûrement l'attention de nombreux lecteurs. La plupart des chapitres, en effet, sont tissés à même les écrits spirituels de l'abbé Léopold. Deux

modestes carnets auxquels au jour le jour, vers la fin de sa vie, il confiait les secrètes menées de la grâce en son âme, constituent la source la plus importante où l'auteur a puisé. Tout en plaçant sous nos yeux un géant de la sainteté, cette réédition, augmentée d'un inventaire sommaire des faveurs attribuées à l'intercession du jeune mais vénérable prêtre, continuera de révéler le vrai visage du sacerdoce catholique : ce qu'il comporte de beau et de grand, ses exigences non moins que sa fécondité. L'admirable montée d'une âme généreuse offerte en victime fera plus que susciter des admirateurs. Elle résonnera dans le cœur des fidèles autant que des prêtres comme un appel vers les sommets.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

JOSSE ALZIN. — *Le « Petit Curé ». Un Saint Moderne. Le Père Antoine-Marie Pucci, premier religieux-curé canonisé.* Mulhouse, Éditions Salvator, 1962. 19 cm., 151 p.

Pour répondre au désir du souverain pontife que soit montrée en exemple aux prêtres et aux apôtres laïcs la vie du servite de Marie, Antoine-Marie Pucci, canonisé le 9 décembre 1962, on a, sans tarder, préparé un bref exposé des faits et gestes qui avaient donné droit aux paroissiens de Viareggio de canoniser leur curé dans leur cœur dès avant sa mort. Dans cette biographie, l'auteur n'a pas cru suffisant de s'arrêter à une narration rigoureuse des événements marquants de l'existence bien remplie du saint religieux-curé. Il a opté, avec raison, pour un examen des vertus caractéristiques et de la perspective propre qui révèlent le fond du problème de sa sainteté. C'est là que réside le message du *Petit Curé* au monde moderne.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

Abbé X... — *Hé... M'sieur l'Abbé ! Journal d'un jeune vicaire.* Traduit par Élisabeth BARTHEL. Mulhouse, Éditions Salvator, 1962. 19 cm., 174 p. (Collection « De Toutes Rives ».)

Avec simplicité, de façon plaisante, et non sans un brin d'humour, un jeune prêtre américain nous fait part des activités auxquelles le livre le ministère qu'il doit exercer dans la paroisse où l'administration diocésaine l'envoie comme vicaire. Ses contacts avec les jeunes et les moins jeunes, avec les fervents, les tièdes et les antipathiques soulèvent un coin du voile qui cache aux yeux des profanes la psychologie d'un ecclésiastique zélé. On y retrace les stimulants de sa vie intérieure, les mobiles élevés de ses démarches parfois mal interprétées, ses heures d'enthousiasme, ses ennuis et ses accès de cafard. Le milieu où évoluent les personnages de ce livre diffère peu de celui où s'activent les lecteurs canadiens : prêtres, religieux et fidèles, qui aimeront parcourir les brefs épisodes de ce récit divertissant et instructif tout à la fois.

L. O.

* * *

TOON KORTOOMS. — *125 Kilos au Service de Dieu. Un Capucin curé malgré lui.* Traduit par Josse ALZIN. Mulhouse, Éditions Salvator, 1962. 19 cm., 255 p. (Collection « De Toutes Rives ».)

125 Kilos... est un conte humoristique, tonifiant à sa façon, où s'enchaînent en un récit progressif une suite d'épisodes marquants dont chacun, par ses traits

essentiels, pourrait être fondé en vérité. Une paroisse de tourbières dépourvue de tout sert de cadre habituel à la trame du roman. Dans le petit groupe de villageois que l'intrigue met en scène, d'aucuns sont de caractères fort tranchés, d'autres sont placés dans des situations quasi contradictoires. Leur curé, un moine capucin souffrant d'obésité, à qui l'obéissance a imposé le devoir de veiller au salut de leurs âmes, tient la vedette. Le soucis du bien-être de ses ouailles l'entraîne en de sérieuses difficultés avec tout l'allant de sa pittoresque personnalité. Sa spiritualité, pétrie de sincérité franciscaine, lui dicte une attitude résolue en toutes circonstances, mais surtout en face des tenaces entêtements que, pour finir, il réussira à briser.

L. O.

* * *

JACQUES DUQUESNE. — *Les 16-24 ans*. Le Centurion, [s.l.s.d.]. 18,5 cm., 248 p.

Les résultats d'une enquête d'opinion auprès des jeunes Français de 16 à 24 ans sont rapportés dans ce volume.

Les questions portent sur : 1° l'enseignement et l'école; 2° la vie professionnelle; 3° la famille; 4° le mariage; 5° la politique; 6° les loisirs; 7° l'argent; 8° l'idéal et les valeurs.

A travers une masse énorme de renseignements divers notons que 89 % des interrogés se disent catholiques. Là-dessus, un peu moins d'un tiers sont des pratiquants réguliers; ce groupe comprend trois femmes pour deux hommes; les jeunes citadins sont moins nombreux que les campagnards.

Il est étonnant de constater que 72 % des jeunes estiment qu'il y a des cas où le divorce est justifié; seulement 11 % s'y opposent absolument.

Sans donner une valeur absolue aux indications de cette enquête — la façon dont la question est posée influe tellement sur la réponse — l'on peut en tirer des orientations intéressantes.

Germain LESAGE, o.m.i.

* * *

LÉON-JOSEPH, cardinal SUENENS. — *Promotion apostolique de la Religieuse*. Bruges, Desclée de Brouwer, [1962]. 20 cm., 212 p.

C'est « une théologie du temps de la vie des religieuses » qui est esquissée dans ce nouvel ouvrage de l'archevêque de Malines-Bruxelles.

« En parlant de promotion — dit l'auteur, — nous entendons un déploiement de virtualités latentes, un complément, une dimension nouvelle. Nous ne songeons nullement à prôner une charge supplémentaire à ajouter aux horaires déjà trop remplis. Nous plaiderons au contraire pour un élagage de ces horaires en insistant avant tout sur la hiérarchie des valeurs. »

Ce programme est réalisé en deux points : 1° une étude de la situation de fait : ce que la religieuse est et apparaît actuellement; 2° un plan détaillé de renouveau apostolique qui porte sur le sens de la vocation religieuse, le retour aux sources, une vision élargie, l'intégration dans l'Église, la revision de vie, la formation, le renouvellement interne, les appuis externes. Le volume se clôt sur des « promesses d'avenir ».

L'auteur, universellement admiré, offre un exposé lucide et profond : il n'y va pas de main morte ! Son livre est à méditer !

Germain LESAGE, o.m.i.

* * *

✓
ROBERT HERRMANN. — *La Charité de l'Église de ses Origines à nos Jours*. Mulhouse, Éditions Salvator, 1961. 19 cm., 197 p. (Collection « Charité Vivante ».)

Le directeur des Charités sociales et charitables du Diocèse de Strasbourg a lancé ce volume comme le premier d'une collection d'ouvrages attrayants à paraître sous le titre « Charité vivante », et qu'il destine à tous ceux, prêtres, religieux et laïcs, qui se dévouent au service du prochain. En de brefs chapitres, où s'estompe l'orientation particulière à chaque époque et à chaque milieu social, ce *manuel de charité* rapporte les œuvres de miséricorde à leurs sources bibliques et théologiques, et brosse un tableau panoramique des tâches charitables gigantesques accomplies par l'Église au cours des siècles. A notre génération, souvent ingénieuse dans ses réalisations philanthropiques, qui, cependant, a tendance à dépouiller la bienveillance de son caractère sacré, l'auteur rappelle fort à propos qu'aujourd'hui encore, pour rester vraie, la charité doit s'enraciner dans le cœur même de Dieu.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

✓
Cardinal SALIÈGE. — *Écrits spirituels*. Textes recueillis et présentés par S.Exc. M^{sr} GARRONE. Paris, Éditions Bernard Grasset, 1961. 19 cm., 326 p. (Collection « Lettres chrétiennes ».)

A peine quelqu'un a-t-il évoqué le nom du cardinal Saliège, qu'aussitôt s'animent dans l'esprit de son interlocuteur les traits d'une personnalité puissante et dynamique, d'un homme au tempérament bouillant, peu enclin à voiler les contrastes constitutifs de sa physionomie. Sa réputation de n'avoir pas été un caractère particulièrement facile rend plus singulière la séduction qu'il exerça sur toute une génération de prêtres et de laïcs. Qu'il ait fait école, l'appât de son style n'y fut sûrement pour rien, car sa phrase n'a d'autre charme que d'être sobre et débarrassée de tout mot jugé superflu. Chez le maître au tempérament entier, ce qui importe c'est moins l'enveloppe que le contenu de son enseignement. Encore ici, la doctrine de celui que l'hagiographie n'hésite pas à classer comme hors-série, se dérobe à l'analyste en quête de formules brèves pour caractériser son itinéraire spirituel. Il n'a pas rédigé d'exposé systématique, et nous sommes réduits à chercher à travers ses écrits le secret ressort qui a si puissamment commandé de multiples activités en tous les domaines, jusque sur le plan international. Son message nous parvient par l'entremise de M^{sr} Garrone, qui a bien voulu recueillir, pour en constituer un hommage à sa mémoire, un choix abondant et varié des travaux de son prédécesseur : conférences spirituelles, dialogues avec les Carmélites, lettres à un prêtre, notes diverses, menus propos, et même les instructions adressées à une communauté de religieuses enseignantes sous forme d'une « retraite des exercices » de huit jours. Pasteur et docteur, toujours soucieux de penser son action, esprit peu porté aux spéculations abstraites, quoique avide d'unir tradition et progrès, si le cardinal Saliège s'est imposé à ses contemporains, c'est que l'on a reconnu la vigueur des élans mystiques de son âme, l'étendue de sa science en matière de vie spirituelle, la fermeté de sa prédication directe et réaliste. Puissent ces *Écrits spirituels*, échos d'une âme engagée résolument dans les voies de l'union à Dieu, rappeler à de nombreux lecteurs le devoir de défendre les valeurs spirituelles et humaines chacun dans sa sphère, l'opportunité de centrer toujours leurs efforts sur l'essentiel, et contribuer ainsi à étendre la zone d'influence du regretté cardinal archevêque de Toulouse.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

✓
 JEAN DAUJAT. — *Psychologie scientifique et pensée chrétienne*. Paris, Desclée, 1962. 19 cm., 338 p.

Dans un opuscule, paru il y a cinq ans et intitulé *Physique moderne et philosophie traditionnelle*, M. Daujat montrait qu'il n'y avait pas d'opposition ou de conflit entre la science physique expérimentale et la philosophie de la nature ou la cosmologie, parce que ces deux disciplines, à objets formels distincts, répondaient à des questions bien différentes; par ailleurs, il indiquait aussi les avantages que ces deux modes de savoir ont à se connaître et à collaborer. On n'a pas à opter pour l'un et combattre l'autre, pas plus qu'on a à choisir entre la vue et l'ouïe; l'idéal c'est de les posséder tous deux et de les compléter l'un par l'autre, sans les confondre.

L'auteur adopte la même attitude dans le présent volume et rappelle que la neurophysiologie ou la psychologie expérimentale et la psychologie philosophique, en harmonie avec la pensée chrétienne, ne sauraient se contredire, puisqu'elles ne sont pas sur le même palier d'intelligibilité et ne s'intéressent pas aux mêmes objets formels. La science expérimentale n'a pas à s'occuper de problèmes philosophiques ou religieux qui ne sont pas de son ressort. Le matérialisme ou positivisme est une doctrine philosophique fautive et non pas une attitude strictement scientifique dégagée de tout présupposé philosophique. Le scientisme aussi n'était pas une théorie scientifique mais philosophique.

En huit chapitres, à la fois denses et clairs, où l'auteur se révèle thomiste averti en même temps que bien renseigné sur les dernières données scientifiques, il aborde les principaux problèmes de la psychologie, tels que la définition de la vie, la spiritualité de l'âme humaine, la liberté, etc. Il rappelle que, pour tous les problèmes de philosophie, nous trouvons la pensée chrétienne dans la philosophie de saint Thomas, que l'Église a adoptée comme l'expression de son propre enseignement philosophique. Il lui semble opportun de redire cela, à cause de certains remous de désaffection pour le thomisme, qui se manifestent de nos jours, même chez des catholiques, et qui ne contribuent qu'à embrouiller les esprits.

Après avoir signalé que la théorie hylémorphique explique la différence essentielle entre les vivants et les non-vivants et qu'il y a aussi une distinction formelle entre la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle, l'auteur déplore le « vocabulaire équivoque » dont se servait Teilhard de Chardin, qui attribuait une conscience et un psychisme à tous les êtres de notre planète, y inclus les plantes et les objets inanimés. Ce n'est pas seulement une équivoque mais une erreur grossière que de confondre la forme substantielle avec la conscience. Parce que tout être naturel a une forme substantielle, qui explique sa structure interne et sa finalité intrinsèque, il ne s'ensuit pas que tout objet naturel ait une conscience. Si même les poètes lyriques n'ont pas le droit d'ignorer ou de pervertir le sens des mots, que dire de ceux qui prétendent faire de la science ?

En traitant de la conscience et de l'inconscient, M. Daujat affirme avec raison que saint Thomas a toujours reconnu la part de l'inconscient chez l'homme, qui n'est pas un pur esprit. Pour ce qui est de Freud, bien qu'il ait grandement contribué aux méthodes d'exploration du contenu de l'inconscient, sa méthode d'interprétation ou sa philosophie foncièrement matérialiste et anti-religieuse est tout à fait inacceptable. Notons aussi, dans ce chapitre, des pages profondes et extrêmement intéressantes sur la nature angélique et l'action des anges sur l'homme.

Tout en admettant la part de déterminisme que contiennent nos fonctionnements psychologiques, l'auteur prouve le fait et la raison d'être du libre choix chez

l'homme, et il ajoute que notre liberté n'est pas absolue et illimitée, comme celle de Dieu, mais imparfaite et limitée, parce qu'influencée, sans être nécessitée, par les mouvements de sensibilité. Il y a toute une gamme de degrés de liberté, selon qu'a été plus ou moins prépondérante cette influence. Une part importante de poussées et de déterminismes peut s'insérer, sans supprimer la liberté, dans le fonctionnement même de l'acte libre.

Dans un chapitre sur la psychiatrie contemporaine, il rappelle qu'il existe de fausses attitudes morales et religieuses, qui ne sont que des caricatures de la morale et de la religion et qui peuvent provoquer des refoulements et des psychoses. Il a soin de distinguer entre le sentiment morbide de culpabilité et l'attitude authentiquement morale et religieuse du vrai repentir. Puis, il traite des conséquences de la déviation originelle de la nature humaine ou, en d'autres termes, de l'endotropie radicale qui vient du péché originel. Ayant souhaité que prêtre et psychiatre travaillent de concert, il termine ce chapitre par les considérations vraiment chrétiennes que voici : « Si Marie est la seule créature parfaitement saine psychologiquement, on voit quelle Maîtresse, quelle Reine, quel Modèle elle doit être pour la psychiatrie : ce n'est qu'en la regardant sans cesse que le psychiatre chrétien pourra toucher nos désordres avec des mains assez pures. Et c'est pourquoi la Providence a voulu que ce siècle des progrès de la psychiatrie soit aussi le siècle de la proclamation de Marie Reine de l'Univers. » Comme nous sommes loin de l'animalité et de l'obsession sexuelle de Freud !

Parlant de la psychologie surnaturelle, l'auteur montre que la connaissance de la vie de la grâce en nous appartient en propre à la pensée chrétienne éclairée par la foi et fait partie de la théologie. Il est essentiel à la foi chrétienne d'affirmer l'absolue distinction de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel ainsi que l'absolue gratuité de l'ordre surnaturel ; et une des pires tares de la pensée teilhardienne c'est de ne pas faire cette affirmation et de spéculer comme s'il n'en était rien. Alors que le père Russo lui-même, malgré sa sympathie pour son confrère, n'essaie pas d'escamoter ce grave défaut, il est assez pénible de voir M. Daujat s'évertuer à coller un sens orthodoxe sur une pensée erronée. On dirait qu'il veut nous faire croire que ce que Teilhard de Chardin a écrit ce n'était pas ce qu'il voulait dire. Ce qui est sûr c'est que ce n'était pas ce qu'un croyant, quelque savant qu'il fût, aurait dû dire.

Enfin, le dernier chapitre traite de l'état historique concret de la nature humaine déviée de sa destinée surnaturelle par le péché et redressée et restaurée par la Croix de Jésus Christ. C'est là le fondement de tout le christianisme. Ici encore, M. Daujat se croit obligé de nous ramener Teilhard de Chardin sur la scène ; mais, cette fois cependant, il ne tâche pas de le justifier ; au contraire, il déclare carrément que l'idéologie de cet auteur à la mode ne peut pas s'accorder avec la doctrine catholique, ni même avec le dogme. Le fait que Teilhard de Chardin n'a pas compris le péché et la Rédemption et qu'il ne leur trouve aucune place dans son plan de complexification progressive est « la plus grave lacune de son œuvre ». Un « phénomène » qui ne coïncide pas avec la réalité historique est un rêve ou une hallucination.

Le livre de M. Daujat, où la philosophie thomiste et la foi chrétienne viennent s'ajouter à la connaissance scientifique de l'homme et lui donner un supplément nécessaire, est un ouvrage d'une richesse remarquable, qu'on ne saurait trop recommander.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

✓
G. ROTUREAU. — *Conscience religieuse et Mentalité technique*. Paris, Desclée, 1962. 19 cm., 144 p.

Cet ouvrage du père Rotureau, oratorien, fut, d'abord, l'objet d'une série de cours donnés à l'Institut catholique de Paris en 1957, et puis, en 1960, partie intégrante du Cahier 31 de « Recherches et débats ». C'est une étude de psychologie religieuse, qui analyse les perturbations possibles de la conscience du croyant provoquées par l'éveil et la croissance de la mentalité technique, et qui suggère le moyen de retrouver un nouvel équilibre.

Après avoir expliqué ce qu'il entend par mentalité, à savoir une manière de voir, une sorte d'image existentielle qu'on se fait du monde et de la destinée humaine, et ce qui arrive lorsque des mentalités différentes se rencontrent et s'entrechoquent, l'auteur définit les mentalités religieuse et technique. La brusque accélération des progrès techniques a introduit une certaine modification dans l'attitude intellectuelle et la manière de voir la nature et, parfois aussi, un glissement de ce qu'il appelle la conscience religieuse fruste vers une conscience religieuse évoluée. L'auteur montre que tout ce qui tend à modifier la représentation de l'avènement des êtres, comme du rapport de l'activité transcendante de Dieu et de l'activité historique de l'homme, risque de troubler certaines consciences. Il considère la psychogenèse de la technique mécanique, la confiance au progrès indéfini et l'attitude du croyant à l'égard des biens d'ici-bas. Pour atteindre les biens dont dépend son salut, l'homme religieux compte à la fois sur Dieu et sur soi; mais la mentalité technique, qui favorise une espérance terrestre, peut faire que la conscience de théocentrique tende à devenir anthropocentrique et géocentrique, à moins que ne s'effectue l'assimilation religieuse de la technique.

L'auteur expose comment l'homme, qui ne vit pas seulement de pain mais aussi de la Parole de Dieu, peut accueillir l'événement technique et ne pas boudier mais utiliser les inventions modernes. Il distingue l'espérance chrétienne, vertu théologique, des espérances temporelles à objet purement naturel, et il nous fait voir que celle-là n'empêche pas celles-ci et que la charité, qui a le souci primordial des biens spirituels, ne considère pas comme négligeables les matériels car, si elle se préoccupe du salut éternel d'autrui, elle ne se désintéresse pas absolument de ses misères et de ses satisfactions temporelles. Les moyens techniques nouveaux ne posent pas, à vrai dire, de problème de conscience essentiellement nouveau. La charité a toujours employé, pour passer de la bienveillance à la bienfaisance, les moyens du moment, et si ces moyens sont plus perfectionnés, tant mieux. La notion religieuse du salut implique des valeurs que la notion du salut temporel néglige. Ce serait absurde d'envisager des réussites matérielles comme capables à elles seules de réaliser la destinée humaine. La nouvelle souveraineté de l'homme, en notre âge atomique, ne s'affirme que dans un domaine terrestre et naturel, et c'est de l'infantilisme ridicule que de dire, avec Kroutchev, que, parce que son cosmonaute n'a vu ni Dieu ni le Christ dans l'espace, la science a donné un coup mortel à la religion.

Nous n'avons fait que glaner quelques-unes des idées de ce livre, qui ne s'adresse pas aux savants, philosophes ou théologiens et qui, en somme, ne nous apporte pas grand-chose de neuf ou de bien profond, mais qui, tout de même, peut rassurer les âmes timorées.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

C. B. MACPHERSON. — *Democracy in Alberta: Social Credit and the Party System*. Toronto, University of Toronto Press, 1962. 23 cm., xiv-258 p.

This is the second edition of Professor Macpherson's book, which first appeared ten years ago and which carried then the subtitle *The Theory and Practice of a Quasi-Party System*. It is a well-documented survey of Alberta's political development and vicissitudes during the last thirty years, and an account of the unique kind of democratic system brought about, first, by the United Farmers of Alberta, and later, by the Social Credit. Even if one may not agree with all the arguments or explanations presented by the Professor of Political Science in the University of Toronto, one must recognize that the facts are accurately stated, and assembled in a scholarly fashion. One might consider it as the authoritative work on Albertan politics.

There are two chapters on the United Farmers of Alberta, namely their social and political theories, and their application in practice through Constituency Control and Provincial Convention Supremacy as distinct from Cabinet Supremacy. Follow two chapters on English Social Credit, in which the author manages to throw some light on Major Douglas' intricate doctrine, the A plus B theorem, and the attempt to translate it into a political movement in England. Finally, the author deals with Social Credit in Alberta, in three chapters, namely the Aberhart Theory and Practice, the Recrudescence and Decline of Douglasism, and the Quasi-party system as it exists under Manning. This present form of political radicalism in Alberta is a departure from the British parliamentary system, and a type of government that tries to blend plebiscitary democracy and the one-party system. When the author tells us that he expects Canadian federal politics to be moving toward the "Quasi-party system", one may question his prophetic powers.

This book, which contains both political theory and history, provides a most interesting analysis of the Albertan situation. Can we be sure, however, that he has described the ideas that move such different men as Thompson and Caouette?

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

ANDRÉ VACHON. — *Histoire du Notariat canadien, 1621-1960*. Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1962. 23 cm., xxviii-209 p., Index.

Peu de gens se représentent, même avec un semblant de justesse, le rôle du notaire dans l'histoire de notre pays. Bien entendu, nous pensons vaguement au tabellion disparaissant derrière ses dossiers poussiéreux ou cumulant diverses fonctions dans la vie municipale ou scolaire de son village. Mais quant à savoir de quelle façon était nommé le notaire royal, quelle était son influence ou son niveau de vie, il ne faudrait pas, sur le sujet, scruter trop longuement les connaissances de l'« honnête homme ». Toutefois, il faut dire qu'aucun ouvrage spécifique n'existait, sauf la si volumineuse étude de Joseph-Edmond Roy.

M. André Vachon comble donc une lacune. Sans formation juridique — et il ne s'en cache pas, — mais intelligent, méthodique — son volume le dénote, — il se propose de « présenter une synthèse de l'histoire du notariat canadien » (p. 3); il ne s'attache pas aux nomenclatures harassantes, aux arguties fastidieuses, mais il replace le notaire « dans le contexte général de l'histoire du Canada » (p. 4). L'auteur voit trois grandes périodes dans l'histoire de la profession notariale : la lente organisation de 1621 à 1791, la conquête du statut professionnel de 1791 à

1870, l'adaptation à l'évolution de la société de 1870 à nos jours. Force lui est donc, alors, de présenter trois grands tableaux de notre histoire et d'insérer, à chacune de ces phases, son étude sur l'organisation de la profession notariale, « le rôle du notaire, son statut économique et social, son prestige » (p. 4).

On s'attendrait, normalement, à un bouquin d'allure monumentale. Tel n'est pas le cas : M. Vachon réussit le tour de force de faire tenir cette très abondante matière en environ 165 pages de texte. Inutile de dire que cette *Histoire du Notariat canadien* est présentée de façon synthétique; les lignes directrices sont nettement dégagées, la présentation s'avère scrupuleusement logique, chaque problème est envisagé et convenablement résolu. Le lecteur moyen aura raison d'être satisfait : ses connaissances historiques seront rafraîchies et il apprendra quel fut le rôle des notaires au Canada français (ce qui exclut l'Acadie dans l'ouvrage de M. Vachon). Mais le lecteur curieux ou désireux d'approfondir un aspect particulier sera, je crois, un peu déçu : il lui sera néanmoins loisible d'utiliser la très abondante bibliographie qui figure au début du volume.

En définitive, nous sommes en présence d'un survol de l'histoire du notariat canadien, écrit sobrement et de façon à ce que chacun puisse y trouver profit.

Marc LA TERREUR.

* * *

✓
R. H. HUBBARD, ed. — *An Anthology of Canadian Art*. Toronto, Oxford University Press, 1960. 24 cm., 187 p.

Grâce à M. Hubbard nous pouvons admirer quelques pièces d'art canadien. Pour mieux renseigner le public, l'anthologie est précédée d'une courte histoire de l'art canadien. On traite chronologiquement le sujet en faisant ressortir les influences, les styles des époques particulières. L'architecture, la peinture, la sculpture, l'orfèvrerie y ont leur compte. L'auteur présente ensuite une collection de reproductions couvrant ces mêmes domaines. La peinture tient la vedette. Certaines reproductions sont en couleurs. Elles charment par leurs qualités artistiques de perspectives, de luminosité et de coloris. Une courte note bibliographique rappelle au lecteur la pénurie d'études sur l'art canadien et laisse entrevoir une amélioration considérable en cours. L'ouvrage se clôt sur une liste de biographies sommaires des artistes canadiens figurant dans l'anthologie. L'édition est de qualité et de belle présentation. Pour le non initié, cette anthologie donnera une bonne idée de l'art canadien. Puisse cette anthologie être les prémices d'une œuvre plus considérable où seraient collectionnés tous les trésors de l'art canadien.

G. RIOUX, o.m.i.

* * *

✓
J. BREUER. — *Initiation à la Théorie des Ensembles*. Traduit et adapté par A. GLODEN. Paris, Dunod, 1961. 22 cm., vi-123 p.

L'original allemand *Einführung in die Mengenlehre*, édité par Hermann Schrödel à Hanovre, a aussi été traduit en anglais par Howard F. Fehr et édité par Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J., en 1958. Après une courte introduction historique, l'auteur traite des « ensembles » finis, infinis, ordonnés et des ensembles de points. En conclusion, il mentionne quelques paradoxes de la théorie des ensembles et trace les lignes générales du formalisme et de l'intuitionnisme comme

fondements des mathématiques. L'édition française ne diffère de l'édition anglaise que par de menus détails.

Breuer présente la théorie des ensembles dans un langage relativement concret. Il multiplie les exemples et les exercices. Tout en ne requérant aucune connaissance préalable des mathématiques avancées, la lecture de cet ouvrage donne une bonne initiation à cette branche de premier plan des mathématiques modernes.

Rémi VAILLANCOURT, o.m.i.

* * *

C. BRÉARD. — *Mathématiques*. Paris, Éditions de l'École. Classe de 2° A, B, n° 462, 1961, 21 cm., 431 p.; classe de 1^{re} A', C, M, M', n° 471, 1962, 21 cm., 599 p.

Le compte rendu des manuels de 5°, 4° et 2° A', C, M, M' a paru dans la livraison de juillet 1962.

Le manuel de 2° A, B comprend un exposé assez logique de l'Algèbre et de la Géométrie et donne une idée des mathématiques modernes. Les nombres n'ont pas été « construits » comme en 2° A', C, M, M' (1960) mais leurs propriétés ont été étudiées dans un esprit moderne. Ce cours est orienté vers les sciences pures et appliquées.

En 1^{re} A', C, M, M', l'étudiant approfondit l'étude du trinôme du second degré et revoit à fond la trigonométrie. La géométrie affine et la géométrie métrique euclidienne sont bien séparées. On introduit les idées de continuité et de limite par la notion topologique de « voisinage », ce qui permet l'étude de la dérivation et des variations des fonctions. Aires et volumes sont présentés simplement. Par prudence pédagogique, l'auteur s'est refusé à quantifier cet ouvrage de mathématiques tout à fait modernes.

On trouve un choix judicieux et abondant de problèmes dans ces deux manuels. Ces deux ouvrages, ainsi que les précédents, forment une collection d'une haute valeur pédagogique que tout professeur et étudiant du secondaire ou du collège se doivent d'étudier et de consulter.

Rémi VAILLANCOURT, o.m.i.

* * *

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

In memoriam

Obedientia et Pax

Le monde catholique, mieux le monde tout court, a été grandement appauvri par la disparition du pape Jean XXIII. Selon sa devise Obéissance et Paix, le pape que nous pleurons a vécu et est mort. Comme le disait l'honorable Jean Lesage, premier ministre de la province de Québec, « Obéissance aux enseignements du Rédempteur, Jean XXIII n'a cessé durant son règne de prêcher aux hommes, tant par la parole que par l'exemple, l'obéissance aux lois divines et la paix dans la charité », telle fut la vie du pontife.

D'origines modestes, Angelo Roncalli est demeuré pauvre et humble jusque sur le siège de saint Pierre. Il a été le pape des humbles, le pape de la paix, le pape de la charité et de la fraternité universelles. Voilà les caractéristiques de son court pontificat, mais dont l'influence et les œuvres suffiraient à illustrer un règne beaucoup plus long.

Dès son ascension au souverain pontificat, le pape a engagé le dialogue avec tous les hommes de bonne volonté. Il s'est efforcé de faire oublier aux chrétiens leurs inimitiés séculaires et de rappeler aux hommes leur fraternité dans le Christ. Il a encouragé les rencontres, les échanges de vues et une meilleure compréhension mutuelle d'où pourrait jaillir l'amour.

Pasteur, il a non seulement travaillé à guider son troupeau, mais il a voulu donner à l'Église un visage nouveau, rajeuni et attrayant, tout en respectant l'inaltérable vérité. Dans un geste d'une grande audace surnaturelle, il a convoqué le concile du Vatican II, qui a commencé l'examen profond de ce que l'Église doit être pour notre siècle et l'étude des moyens susceptibles de répondre à l'attente religieuse des hommes. Le mouvement est donné. Au cours de la première session du Concile, maintenant interrompu, on a assisté à

une révolution pacifique dont on ne saurait mesurer les résultats bienfaisants et dont l'influence ne peut être compromise.

Docteur, Jean XXIII a publié pas moins de huit encycliques dont Mater et Magistra et Pacem in terris. Ces deux encycliques ont été écrites dans un mouvement d'amour pour les hommes, réclamant une meilleure distribution des biens matériels et exhortant les chefs d'États à la concorde et à la paix. Par un heureux précédent, l'encyclique Pacem in terris s'adresse à tous les hommes et non seulement aux fils de l'Église. Son enseignement a été reçu avec empressement dans les milieux les plus divers.

Le pape a voulu rapprocher l'Église des hommes et les hommes de l'Église. Il s'est fait, avec une simplicité charmante, tout à tous, visitant les pauvres, les enfants, les prisonniers. Il a été le pape de tous. Comment alors se surprendre que sa mort soit ressentie vivement et douloureusement par les catholiques, par les chrétiens des diverses sectes et même par ceux qui ne partagent pas la doctrine du Christ ou qui la renient ouvertement ?

Avec Jean XXIII on a l'impression qu'une brise rafraîchissante, fruit de l'amour et de la charité du Christ dont son cœur était rempli, a soufflé sur l'humanité. Un nouveau printemps s'est levé pour l'Église. Cette saison de fleurs ne manquera certes pas de porter des fruits succulents et nombreux.

Jean XXIII qui a montré aux hommes comment vivre, leur a aussi montré comment mourir. Sa sérénité ne s'est pas démentie, même au cours de sa très douloureuse agonie. Fidèle à sa devise Obedientia et Pax, il a vu venir la mort avec sérénité, et comme il avait toujours accepté la volonté du divin Maître dans l'obéissance et la paix, il a également reçu dans les mêmes sentiments l'appel de Dieu à une vie meilleure. Comme ses prédécesseurs du XX^e siècle. Jean XXIII a été un grand pape. Si l'Église perd un grand chef, elle acquiert du fait même un protecteur puissant au ciel.

LA RÉDACTION.

Les Franco-Ontariens et leurs écoles *de 1791 à 1844*

INTRODUCTION.

Pas plus en histoire que dans la nature, ne saurait-il être question de génération spontanée. Le passé engendra le présent; demain sortira d'aujourd'hui. Voilà des vérités banales qu'on oublie trop souvent, ou qu'on feint d'ignorer en maintes circonstances. La chose saute aux yeux lorsqu'on étudie l'histoire des Franco-Ontariens et de leurs écoles. Quand donc se soucie-t-on d'en remonter le cours plus loin qu'aux tristes jours du Règlement XVII? Combien se préoccupent d'en pousser l'étude jusqu'à l'époque de Ryerson, créateur et animateur du système scolaire de l'Ontario? Qui pourrait affirmer qu'à la naissance du Haut-Canada, en 1791, il s'y trouvait assez de familles francophones pour expliquer l'existence de tant d'écoles franco-ontariennes, en 1963?

Ignorance ou parti-pris, que cette malheureuse habitude de limiter aux cinquante dernières années de la province, les discussions portant sur le fait français en Ontario, ainsi que sur la reconnaissance du français comme langue d'enseignement dans les écoles de la province? L'un et l'autre sans aucun doute, la première surtout! Mais il y a plus: le manque de recherches sérieuses sur le sujet par les personnes intéressées, de même qu'une certaine complicité des historiens qui n'osent s'aventurer à l'aborder de front. Devant pareil silence, démagogues et semeurs de discordes peuvent s'en donner à cœur joie et exploiter, à leur profit, la confusion générale qu'alimentent, dans les esprits, leurs invérifiables propos.

Le présent exposé aura donc pour but de rétablir les faits et de mettre en lumière ce qui, durant les cinquante premières années du Haut-Canada, laissa une empreinte indélébile sur la manière de vivre, de voir ou de penser des Franco-Ontariens du XX^e siècle. Il se divisera en deux parties: la première traitera des changements amenés par la Conquête dans la vie des Canadiens français des Pays-d'en-Haut¹ et

¹ Pays-d'en-Haut (Les), terme par lequel, sous le régime français, on désignait les immenses territoires explorés, à l'ouest et au nord des centres de colonisation.

du traitement dont ils furent l'objet quand fut créé le Haut-Canada, en 1791; la deuxième fera connaître l'intérêt que portaient, à l'instruction des enfants, les fils de Français de la jeune province, ainsi que l'histoire des écoles françaises de ce territoire, en ces jours lointains.

Vu la force du précédent aux yeux des Anglo-Saxons et vu l'importance qu'ils y attachent dans l'élaboration et l'interprétation des lois, cet exposé ne devrait manquer ni d'intérêt, ni de piquant. Anglo-Canadiens et Canadiens français y trouveront sûrement matière à réflexion, maints sujets de surprise, moult raisons de se mieux connaître pour se mieux apprécier réciproquement. Car, s'il est une période peu connue, ou mal connue, des uns et des autres, c'est bien celle qui s'étend de la création du Haut-Canada, en 1791, à celle de la réunion des deux Canadas, en 1841. Tous les phénomènes qu'on observe de nos jours dans la province, et tout particulièrement le récent désir de dialogue entre les deux principaux groupes ethniques de la population, pouvaient se percevoir dès les premières années du Haut-Canada comme province autonome. Après la Bible, quelle merveilleuse source d'enrichissement que l'histoire !

I. — PRÉSENCE FRANÇAISE DANS L'ONTARIO A LA CONQUÊTE.

A la chute de la Nouvelle-France, en 1760, quelques centaines de familles françaises (ou canadiennes) avaient déjà élu domicile dans les confins actuels de l'Ontario. Ces familles se trouvaient concentrées en deux régions principales : sur les deux rives de la rivière Détroit² et aux environs du fort Frontenac, maintenant Kingston. Mais d'autres familles, assez nombreuses aussi, se rencontraient aux alentours des forts militaires et des postes de traite. A ces familles de colons, établies de façon permanente à l'ouest du Québec d'aujourd'hui, s'ajoutait une population flottante considérable, surtout à l'occasion des mouvements de troupes et aux périodes d'activité débordante que suscitait le trafic des fourrures. Toronto, par exemple, sise à l'est de l'ancien fort Rouillé, bourdonnait de vie à l'année longue, se trouvant sur la voie

² La ville actuelle de Détroit et tout l'Etat du Michigan faisaient alors partie de la Nouvelle-France et ne tombèrent sous l'administration de l'Oncle Sam qu'à partir de 1796.

empruntée par les trafiquants et par tous ceux que fascinait le vaste empire français au sud et à l'ouest des milieux colonisés³. De tout ce monde, seuls les militaires durent quitter les lieux à la suite des capitulations de Montréal et de Québec. Le présent territoire de l'Ontario comptait donc une population française de quelques milliers d'âmes, dès le début du régime anglais.

Or, n'eût été la présence de tant de Canadiens français dans les limites du Haut-Canada, père de l'Ontario, en 1791, il est fort douteux que le français se parlerait encore dans cette province, voire dans toutes les provinces anglo-canadiennes, en cette deuxième moitié du XX^e siècle. Voilà un fait qu'on sous-estime trop facilement dans les débats portant sur l'usage et l'enseignement du français dans les écoles franco-ontariennes. William Henry Moore, un Anglo-Canadien à l'esprit large et droit, ne pensait pas autrement, en 1918, puisqu'il affirmait qu'à la venue des Anglais « il y avait une population [française] suffisante à l'ouest de l'Outaouais pour expliquer le nombre actuel de Canadiens français en Ontario⁴ ». Puis, il ajoutait que, compte tenu du taux élevé de la natalité chez les Canadiens français — dont la population au pays avait passé de quelque soixante mille à près de trois millions d'âmes en un siècle et demi, — l'Ontario avait dû compter quelques milliers d'hommes et de femmes à la Conquête, pour que la population francophone s'y fût élevée à 250.000.

A. COUP D'ŒIL RÉTROSPECTIF.

Il est vrai que, sous le régime français, la population fut toujours clairsemée le long du Saint-Laurent supérieur et des Grands-Lacs. Mais la situation ne changea guère durant les trente premières années de l'administration anglaise. Des figures nouvelles à la garde des forts, une poignée d'aventuriers de plus par-ci par-là, quelques marchands

³ Percy J. ROBINSON, M.A., *Toronto During the French Regime (1615-1793)*, Toronto, The Ryerson Press, 1933. Voilà un livre de plus de 250 pages dont la lecture profiterait à tous les Canadiens, de langue française comme de langue anglaise, parce que, tant par le fond que par la forme, il est de nature à instruire tout en charmant.

⁴ William Henry MOORE, *The Clash: A Study in Nationalities*, Toronto, J. M. Dent and Sons Limited, 1918, p. 48. C'est un autre livre que tous les Ontariens devraient lire et méditer.

anglais, bien entourés de Canadiens⁵, dans les postes de traite et... la vie reprit comme autrefois. Militaires et civils anglais s'incorporèrent sans heurts dans la population, en épousant des Canadiennes; mœurs et traditions françaises s'y perpétuèrent sans entraves. Aussi, des deux côtés de la rivière Détroit, la langue française prédominera encore une bonne centaine d'années. A Kingston même, où le premier flot de *Loyalistes*⁶ faillit la submerger, vers 1785, la population française ne perdit jamais son identité et reçut un apport considérable du Bas-Canada lors de l'invasion américaine de 1812. En effet, les renforts dépêchés par de Salaberry y arrivèrent-ils non seulement avec armes et bagages, mais aussi avec femmes et enfants⁷. Du coup, la population catholique de langue française de cette ville augmenta sensiblement et le danger d'anglicisation des francophones du district se trouva conjuré *sine die*.

Au reste, après vingt-cinq ans de domination britannique, les Pays-d'en-Haut présentaient toujours un visage bien français. Seule la carte des lieux s'était transfigurée : des noms anglais partout, ou de beaux noms français méconnaissables. Lacs et rivières, portages et sentiers, forts et hameaux avaient été rebaptisés ou s'affublaient d'une appellation grotesque. Ce qui poussera William Henry Moore à confesser qu'il n'était pas surprenant que sa génération ignorât tout de l'apport des Français dans le développement initial de l'Ontario : on en avait détruit systématiquement l'évidence même⁸. Toutefois, la faible population du territoire n'en demeurait pas moins française, et dans ses allures, et dans son parler. A peine se ressentait-elle du changement d'allégeance. D'autant moins qu'elle était toujours régie par les lois civiles françaises et qu'on l'avait, pour ainsi dire, immunisée contre toute contamination, en interdisant l'entrée des Pays-d'en-Haut à toute personne non munie d'un permis de séjour, ou même de voyage.

⁵ *Canadiens* et *Canadiens français* étaient considérés synonymes à cette époque, tant par les gens de langue anglaise que par les gens de langue française. Dans le présent exposé, ils signifieront la même chose.

⁶ *Loyalistes* (Les), mot qui sert à désigner les colons américains demeurés fidèles à la couronne anglaise : *The United Empire Loyalists* (voir Louis LEJEUNE, o.m.i., *Dictionnaire général du Canada*, t. II, p. 191).

⁷ Léopold LAMONTAGNE, *Kingston's French Heritage*, dans *Ontario History*, 45 (1953), n° 3, p. 115.

⁸ MOORE, *op. cit.*, p. 51.

B. LE TABLEAU CHANGE.

En revanche, cette interdiction limitait à la fécondité des foyers tout accroissement possible de la population. Par ricochet, se trouvait indéfiniment retardée toute exploitation méthodique des ressources naturelles de ces régions lointaines. Heureusement, les familles nombreuses pullulaient, les berceaux étaient toujours remplis. Mais il aurait fallu plus que cela pour que le tableau démographique changeât perceptiblement dans une aussi vaste contrée. Comme il arrive souvent, en pareil cas, la chose se produisit d'une manière inattendue, fortuite même.

Au fait, lorsque les colonies américaines divorcèrent d'avec la mère-patrie, en 1776, un grand nombre de coloniaux américains, demeurés fidèles à leur roi, tournèrent les yeux vers le Canada pour y chercher refuge. Et, par vagues continues, ces *Loyalistes* s'engouffrèrent dans les terres plus hospitalières de l'« ancienne » Nouvelle-France. Déferlant d'abord dans les provinces maritimes, cette mer d'immigrants inonda complètement les Cantons de l'Est, au Québec, puis déversa son excédent vers l'ouest, par-delà les vieilles frontières de colonisation.

Ni les autorités impériales, ni le gouverneur du pays ne pouvaient demeurer insensibles au sort de ces infortunés, exilés de leur terre natale à cause de leur dévouement à la couronne anglaise. Grandes leur furent donc ouvertes les portes du Canada, vastes et fertiles les terres qu'on leur offrit en gage de gratitude, nombreuses et variées les concessions de toutes sortes dont ils furent l'objet. Ainsi, faute de terres disponibles, ou suffisamment attrayantes, dans les vieux centres de colonisation, annula-t-on, en leur faveur, l'interdiction de pénétrer sans autorisation dans les Pays-d'en-Haut.

Le geste en valait bien la peine. Et beaucoup plus que n'auraient pu l'anticiper, qui durent le poser ! En effet, non seulement contribua-t-il à dédommager ceux qu'avaient chassés de leur pays les vainqueurs de la révolution américaine, mais il rendit enfin possible l'exploitation de grandes et riches régions, restées incultes faute de bras pour les faire valoir. En d'autres termes, et combien plus expressifs ! il permit

de « donner des terres sans hommes à des hommes sans terres ⁹ ». Tant et si bien que, laissé presque désert de 1760 à 1784, l'immense district ouest, s'étendant de l'île de Montréal jusqu'aux approches du Détroit, comptera plus de dix mille immigrants loyalistes avant 1790.

C. LA SCÈNE S'ANIME.

Venait de sonner, pour les Pays-d'en-Haut, l'heure d'une radicale métamorphose. Les arbres disparaissaient, la forêt reculait, le sol se découvrait. Des maisons en bois rond surgissaient, comme par enchantement, au cœur des éclaircies; de petits villages émergeaient çà et là dans le paysage boisé. Entre-temps, les terres se dessouchaient, se labouraient, s'enseménçaient, se mettaient à produire. Mus par l'eau ou le vent, des moulins à farine et de petites scieries s'activaient un peu partout. Hommes, animaux, machines, tout remuait, tout travaillait. La contrée s'animait.

Pour les Canadiens français du territoire, l'atmosphère des lieux changeait aussi. Avec les Loyalistes, l'anglais prenait d'assaut leur distante forteresse. Sans doute ne pouvait-il pas, pour le moment, secouer vigoureusement l'emprise solide du français aux environs du Détroit. Mais, dans les autres îlots français, près de l'ancien fort Frontenac surtout, n'y avait-il pas lieu de craindre l'assimilation par osmose ? Le plus inquiétant, dans tout cela, c'est que, sitôt établis au pays, les nouveaux venus se liguèrent aux Anglo-Canadiens mécontents qui, depuis longtemps, réclamaient une Chambre d'Assemblée et le désaveu de la Coutume de Paris ¹⁰.

L'Acte constitutionnel de 1791 allait accorder l'un et l'autre, en plus de diviser le pays en deux provinces autonomes : le Bas-Canada et le Haut-Canada. Dans ce dernier, tiré de la vieille province comme Ève de la côte d'Adam, les gens de langue anglaise se trouvaient en majorité et pouvaient gouverner à leur guise. Mais qu'allait-il advenir, sous la nouvelle administration, des droits et privilèges dès longtemps

⁹ Lumineuse figure de rhétorique employée par un ancien Délégué apostolique au Canada, Son Exc. M^{gr} Ildebrando Antoniutti, maintenant cardinal, au cours d'une de ses plus mémorables allocutions en terre canadienne.

¹⁰ *Coutume de Paris* (La), nom donné à l'ensemble des lois civiles françaises en usage, dans toute la Nouvelle-France, avant la Conquête.

reconnus aux pionniers véritables de la province nouvellement constituée ?

Question fort pertinente, à la vérité, qui ne manquerait pas de susciter de vives appréhensions dans l'esprit de tous les Canadiens (anglophones et francophones) à l'approche du centenaire de la Confédération. Principalement depuis l'éclosion récente des divers mouvements séparatistes, et la montée du Crédit social, au Québec ! Habitues que sont les Canadiens français de voir leurs droits constamment mis en brèche, souvent sans mauvaise intention, par leurs concitoyens de langue anglaise, ne se méfieraient-ils pas d'une conjoncture semblable ? Enfin conscients de leurs erreurs passées dans leurs rapports avec les Canadiens de langue française, les Anglo-Canadiens priseraient-ils davantage pareille éventualité ? De part et d'autre, ne se jouerait-il pas un jeu défensif, peu propice à une solution rationnelle du problème ?

II. — TRAITEMENT ÉQUITABLE DES CANADIENS FRANÇAIS DU HAUT-CANADA.

A. A LA VEILLE DE L'ACTE CONSTITUTIONNEL.

Tel ne fut pas le cas, au soir du XVIII^e siècle, lors des pourparlers relatifs à la division possible du Canada en deux provinces. A ce moment, le pays était administré par lord Dorchester, homme droit et juste, bien au courant des idées et intentions des parties en présence. Doué d'un flair politique remarquable, ce gouverneur n'ignorait pas les difficultés de toutes sortes que pourrait entraîner, pour la majorité française du Détroit, la réalisation du projet soumis aux autorités impériales par le parti anglo-canadien. En conséquence, en informant-il le gouvernement britannique, le 8 novembre 1788, dans une lettre adressée à lord Sidney :

Si, malgré tout, disait-il, le Conseil de Sa Majesté décide, dans sa sagesse, de diviser la Province [de Québec] [...] il lui faudra penser à protéger les biens et droits civiques des colons canadiens [français] établis au Détroit. Ceux-ci, j'en suis persuadé, ne choisiront pas d'émigrer, bien qu'on leur puisse offrir de bonnes terres, plus bas dans la province. Et, tout bien considéré, s'ils optaient de partir, il en résulterait d'aussi sérieux

ennuis qu'il s'en produirait sûrement, s'ils étaient laissés isolés ou rattachés au district de Montréal ¹¹.

Cette recommandation du sympathique gouverneur ne resta pas lettre morte. En fait foi la communication suivante de lord Grenville à Dorchester :

En agissant ainsi [en assimilant la constitution de la nouvelle province à celle de la Grande-Bretagne], on devra respecter les préjugés et habitudes des habitants français qui forment une si forte proportion de la population. De plus, faudra-t-il prendre toutes les précautions possibles pour leur conserver la jouissance des droits civiques et religieux qui leur furent assurés par la Capitulation de la Province, ou que leur a concédés, depuis, l'esprit libéral et éclairé du Gouvernement britannique ¹².

B. QUAND FUT NÉ LE HAUT-CANADA.

1. *L'Assemblée législative se montre bon enfant.*

Les premiers législateurs du Haut-Canada ne firent pas la sourde oreille aux suggestions de lord Grenville. Juste avant de clôturer les débats de la toute première session de l'Assemblée législative, ils édictaient que « toutes les lois déjà promulguées par la Législature, ou qui le seraient dorénavant, soient traduites en français, au profit des habitants du District Ouest [région du Détroit] et de tout autre colon français qui, par la suite, pourrait venir s'établir dans les limites de la Province ». Le même jour, M. A. Macdonell, greffier de la Chambre, était nommé « traducteur à cette fin et pour tout autre besoin de la dite Chambre d'Assemblée ¹³ ».

Quoi de plus clair, de moins équivoque ! S'agirait-il d'un effet du hasard, d'une condescendance momentanée, d'une largesse de triomphateur au lendemain d'une victoire inespérée ? Sûrement pas. Connaîtrait mal l'esprit anglo-saxon, qui oserait le prétendre. C'était là décision réfléchie, soigneusement mûrie, accouchée en termes défiant l'improvisation. A l'anglaise, n'avait-on pas même déterminé, au préalable, à qui confier la traduction officielle des documents ? Quelle autre preuve de bonne foi pourrait-on exiger d'un législateur ? A tout

¹¹ W. P. M. KENNEDY, *Statute, Treaties and Documents of the Canadian Constitution, 1713-1929*, Oxford University Press, 1930, p. 183.

¹² KENNEDY, *op. cit.*, p. 185.

¹³ *Journal and Votes of the House of Assembly, Province of Upper Canada, 1793*, Ontario Archives Report, 1909, p. 23.

événement, deux générations passeront avant qu'il ne soit question de rescinder l'édit.

Assez énigmatique, toutefois, cette notable omission, dans l'ordonnance, de toute allusion à la population francophone de Kingston. De fait, ne se rencontrait-il point, en ce siège du premier Parlement du Haut-Canada, une foule de familles canadiennes aux noms bien français : Rousseau, Rocheleau, Laborde, Beaupré, Valière, Deguise, Letang, Thibodeau, Grenier, Charbonneau, Lapointe, Dubois, Simoneau, Malbœuf, Gauvreau, Madore, Sanscouci, Bouchette, Beaubien, Descarreux, Brindamour (épelé « Branamoul »), et combien d'autres ¹⁴ ? S'agirait-il d'un oubli ou d'une chose préméditée ? Du premier, vraisemblablement, et pour cause.

Que la députation d'alors eût ignoré que l'endroit avait été le premier coin de la province colonisé par les Français, qui donc pourrait le lui reprocher ? De nos jours encore, combien de Canadiens, de langue française ou de langue anglaise, seraient en mesure de l'affirmer ? Mais que la présence de nombreuses familles francophones dans le voisinage immédiat de Kingston lui fût inconnue, c'est chose beaucoup moins concevable. Cependant, que les députés eussent délibérément fait abstraction de ces gens dans leur résolution, rien ne porte à le croire. En effet, eussent-ils voulu s'en tenir uniquement à la lettre, plutôt qu'à l'esprit, de la recommandation de Londres, aucun additif, relatif à l'établissement futur d'autres citoyens francophones dans la province, n'apparaîtrait dans leur décret. N'est-il donc pas plausible, fort probable même, que l'Assemblée législative ait alors cherché à se montrer magnanime envers tous les Canadiens français, présents ou futurs, de la province ? Faute de preuve contraire, n'est-il pas logique de se rallier à cette hypothèse que, de toute façon, légitime la teneur même de l'ordonnance ?

2. *Le Conseil exécutif emboîte le pas.*

De son côté, le Conseil exécutif accepta, de bon gré, les suggestions de lord Grenville. Malgré ses perpétuelles divergences de vues avec l'Assemblée législative, son attitude à l'égard des Canadiens français

¹⁴ A. H. YOUNG, *The Parish Register of Kingston*, Kingston, 1921; LAMONTAGNE, *op. cit.*, p. 113.

de la province fut toujours aussi généreuse. D'ailleurs, comme le signale, à juste titre, madame W. Doheny, « le gouvernement de Londres tenait à ce que le premier Conseil exécutif du Haut-Canada comptât un représentant des *nouveaux sujets* de Sa Majesté¹⁵ ». Et le lieutenant-gouverneur Simcoe n'hésita point à se rendre à ce désir des autorités métropolitaines; il inscrivit le nom de Jacques Dupéron Bâby¹⁶ dans la première liste des membres de son Conseil. Non pas à titre honorifique, non plus : il ne voulait pas que Bâby y jouât le rôle d'enfant pauvre, mais bien un rôle de tout premier plan. Monsieur Bâby lui-même se plaisait à le reconnaître dans une lettre à sa famille, datée de la capitale provinciale, en 1793. A cause de son importance, cette lettre mérite d'être citée ici, *in extenso* :

Je suis retenu encore ici pour quelques jours par le Conseil Exécutif : je pars ensuite pour le Détroit. Le gouverneur Simcoe a fait pour moi plus qu'il n'avait promis et plus que je n'avais lieu d'attendre. Il m'a donné une commission de lieutenant pour le comté de Kent, ce qui, comme vous le voyez, me met à la tête de notre pays. Son amitié et ses faveurs vont en augmentant. Hier, dans une longue conversation que j'ai eue avec lui, il m'a annoncé qu'il allait me nommer juge de la Cour des Plaidoyers Communs, et aussi de la Surrogate Court (*sic*). La pensée que je puisse être utile, particulièrement à nos pauvres Canadiens qui n'ont ici d'autre appui que moi, me porte à tout accepter, quelles que soient mes répugnances. J'ai déjà rendu plus d'un service à mes compatriotes, nonobstant bien des difficultés; je suis à la veille de leur en rendre de nouveaux et de plus grands; cela suffit pour m'encourager¹⁷.

Une autre lettre de Bâby, au gouverneur Simcoe cette fois, n'est pas moins significative. Elle montre bien l'importance que les Anglo-Canadiens de quelque notoriété attachaient au français, durant les premières années de la future province d'Ontario. Écrivant du Détroit, le 14 août 1794, Bâby apprend au représentant du roi qu'un certain monsieur Reynolds avait cru devoir décliner l'offre d'un poste de confiance dans l'administration de ce district « faute de temps [...] et de connaissance de la langue française¹⁸ ». Ne croirait-on pas rêver en lisant ces lignes, alors que menace de s'effriter le pacte confédératif sous la poussée constante du mouvement séparatiste au Canada français ?

¹⁵ Mrs. William DOHENY [descendante de Bâby], *A Record of the Baby and Donnelly Families*, [1940], p. 13.

¹⁶ Jacques Bâby n'avait alors que 29 ans. C'était un homme cultivé, de commerce très agréable, qui, en 1816, allait devenir inspecteur général des Finances du Haut-Canada.

¹⁷ Citation tirée de l'excellent livre de M. T. SAINT-PIERRE, *Les Canadiens du Michigan et du comté d'Essex, Ontario*, [1895], p. 185.

¹⁸ *The Simcoe Papers*, vol. II, p. 376 (Archives publiques du Canada).

Quoi qu'il en soit, il faut convenir que, si « le gouvernement anglais poursuivait un double but : créer une aristocratie foncière et établir une digue infranchissable à l'expansion française ¹⁹ », en détachant le Haut-Canada de la vieille province de Québec, les premiers dirigeants de la jeune province ne se montrèrent jamais hostiles au français, ni aux Canadiens français domiciliés dans ses limites. En 1795, Simcoe lui-même y offrit des terres à M. Dupetit-Thouars, compagnon du duc de la Rochefoucauld-Liancourt dans son voyage en Amérique, « tant pour lui-même que pour les royalistes français qui désireraient s'y établir ²⁰ ». D'ailleurs, il ne craignait pas d'écrire à l'adresse de ces exilés de France :

Il est agréable de reconnaître que les principaux habitants du Haut-Canada sont ceux qui furent bannis des États-Unis parce qu'ils avaient manifesté le même attachement à leur roi, que celui qui caractérise tous les Français loyaux qui subissent [présentement] l'exil. Il sera réconfortant pour ceux qui viendront coloniser le Haut-Canada d'y rencontrer des gens qui leur sont sympathiques ²¹.

Trois ans plus tard, le gouvernement britannique entérinera la décision de Simcoe, en autorisant un groupe de gentilshommes français et d'ex-officiers de l'armée royale à se fixer dans le Haut-Canada ²².

A bien des égards, ces nobles et ces militaires de France, qu'avaient forcé de fuir leur pays la barbarie et la terreur de la Révolution française, auraient pu rehausser considérablement le prestige et l'influence de l'élément francophone de la province s'ils y étaient restés en permanence. Mais, bien qu'ils se fussent assuré les services d'un certain nombre de Canadiens « pour aider dans le défrichement des terres ²³ », trop peu se fixèrent dans le Haut-Canada pour que leur présence pût s'y faire ressentir. De fait, plusieurs retournèrent en France dès la première occasion, pendant qu'un certain nombre se retranchaient dans le Bas-Canada, où l'atmosphère leur seyait mieux. Vers la fin de 1802, « on n'en comptait plus que douze aux environs

¹⁹ Alexis DE BARBEZIEUX, Capucin, *Histoire de la Province ecclésiastique d'Ottawa et de la Colonisation dans la Vallée de l'Ottawa*, La Cie d'Imprimerie d'Ottawa, 1897, vol. I, p. 104.

²⁰ Benjamin SULTE, *Histoire des Canadiens français*, [1884], t. VIII, p. 25.

²¹ LAMONTAGNE, *op. cit.*, p. 112.

²² LAMONTAGNE, *op. cit.*, p. 113.

²³ Benjamin SULTE, *op. cit.*, t. VIII, p. 26.

de Toronto ²⁴ », où à peu près tout : mode de vie, gens et choses, leur était étranger. Si l'administration du Haut-Canada leur avait octroyé des terres en ces lieux, c'était à la suite d'une suggestion du ministre des Colonies qui, d'après Benjamin Sulte, avait écrit en 1798 « qu'il était bon de regarder ces émigrés comme une race supérieure aux autres colons, et que, pour leur confort, ils devaient être tenus éloignés des anciens groupes de langue française [...] et qu'il pouvait y avoir danger pour la tranquillité du pays s'ils se mettaient en rapport avec les Canadiens ²⁵ ». Comme c'était méconnaître les conditions au Canada, de même que la puissance formidable qu'exercent, sur les hommes, les liens du sang, de la langue et de la foi !

3. *Les subalternes respectent la consigne.*

Il serait donc malhonnête, en l'occurrence, de taxer les dirigeants du Haut-Canada d'être responsables de la mésaventure de ces infortunés Français, ou d'avoir manqué de sens psychologique et politique en les écartant aussi ouvertement des autres citoyens francophones de la province. Seuls les conseillers de Sa Majesté britannique doivent porter le blâme de cette gaffe monumentale. Ni l'Assemblée législative, ni le Conseil exécutif, toujours à couteaux tirés, n'y contribuèrent d'aucune façon. Leur bienveillante attitude des débuts du Haut-Canada ne s'était pas démentie; elle allait, d'ailleurs, se maintenir pas moins d'un demi-siècle.

Tout comme le mauvais, le bon exemple est contagieux. Les traits, les gestes, la démarche même des parents, leurs idées, leurs attitudes se reflètent dans leurs enfants; ceux des maîtres, dans leurs élèves; ceux des chefs, dans leurs subalternes. Ainsi, en 1803, un fonctionnaire du ministère des Terres de la Couronne croit-il de son devoir de traduire en français une proclamation qu'il vient de recevoir. Candide-ment, comme si de rien n'était, il rapporte le fait au secrétaire du lieutenant-gouverneur, en accusant réception d'un pli. Tout bonnement, il écrit au major James Green, le 28 juin :

J'ai eu l'honneur de recevoir des instructions relatives à la vente des terres. Désireux de satisfaire pleinement l'attente du Gouvernement, en

²⁴ *Ibid.*, p. 26. La liste de tous ces émigrés français apparaît à la même page; elle est intéressante à parcourir.

²⁵ *Ibid.*, p. 25 et 26.

les répandant le plus possible dans le public, j'ai pris sur moi de les traduire en français afin que les Canadiens puissent en prendre connaissance; plusieurs d'entre eux ont droit à des terres, mais ils ignoraient tout de la proclamation [...] ²⁶.

N'est-ce pas confirmer implicitement, du même coup, que la traduction française des décisions gouvernementales était, à ce moment-là, chose habituelle, en tout point conforme aux intentions des autorités provinciales ?

III. — HEUREUX EFFETS DE CETTE POLITIQUE CONCILIANTE A L'ÉGARD DES CANADIENS FRANÇAIS.

A. LORS DE LA MISE EN VIGUEUR DU TRAITÉ DE JAY.

Du reste, ces dernières eurent tôt fait de constater les heureuses conséquences de leur politique conciliante à l'endroit de leurs subordonnés de langue française. Le 19 novembre 1794, le Traité de Jay, entre l'Angleterre et les États-Unis, décrétait « l'évacuation des postes de l'Ouest situés en territoire de la République ²⁷ », mais il autorisait la population du dit territoire à choisir l'allégeance qui lui plairait. L'alternative n'avait rien de particulièrement séduisant pour la majorité française du Détroit. A ses yeux, Anglais et Américains inspiraient la même méfiance ! Les uns et les autres n'étaient-ils pas toujours les mêmes adversaires de 1760, dont les chicanes de famille la laissaient plutôt froide ?

En dépit de ce fait, affirme l'historien Saint-Pierre, « lorsqu'ils furent appelés à le faire, en 1795, une cinquantaine d'habitants [français] ²⁸ de la rive américaine déclarèrent vouloir rester sujets anglais. [...] D'autres transportèrent leur domicile sur la rive canadienne pour rester sous la domination anglaise ²⁹. » Que leur nombre fut moins considérable que l'eussent espéré les autorités du Haut-Canada, il n'y a pas lieu de s'en étonner. Le contraire eût même été

²⁶ *Upper Canada Sundries — 1803-1804*, vol. S (Archives publiques du Canada).

²⁷ LEJEUNE, *Dictionnaire général du Canada*, t. I, p. 824.

²⁸ Le nom de toutes ces personnes apparaît dans l'excellente série de documents historiques réunis par le père Ernest-J. LAJEUNESSE, c.s.b., et publiés en 1960 par les Presses de l'Université de Toronto, sous le titre de *The Windsor Border Region, Canada's Southernmost Frontier*, p. 189; voir aussi *Michigan Historical Collections, 1877-1929*, vol. VIII, p. 410 et 411.

²⁹ T. SAINT-PIERRE, *Les Canadiens du Michigan et du Comté d'Essex, Ontario*, [1895], p. 184.

surprenant : on ne change pas de résidence comme on change de vêtements. Abandonner de belles terres fertiles, un négoce florissant, un foyer attrayant, à seule fin de demeurer fidèle à un gouvernement qui, pour quelques avantages passagers, vient de marchander et vos vies et vos biens, n'est-ce pas risquer la proie pour l'ombre, n'est-ce pas manquer d'élémentaire réalisme ?

Néanmoins, selon E.-C. Guillet, historien hautement coté en Ontario, le nombre de Canadiens qui transportèrent leurs pénates de la rive nord à la rive sud de la rivière Détroit en cette occasion, ne fut pas si insignifiant que d'aucuns l'ont prétendu et que plusieurs l'intiment encore. Après avoir rappelé que Détroit comptait une population à majorité française, à ce moment-là, il déclare qu'*un grand nombre* de ses habitants vinrent se fixer du côté canadien par suite du Traité de Jay et « qu'à cause de cet exode, la population de la ville tomba de 2.200 à 500³⁰ ».

Ces chiffres semblent un peu forts. Par contre, l'historien Hugh Cowan, qui ne manque pas de sympathie pour les Canadiens, déplore le petit nombre de ceux-ci qui, en cette occasion, transplantèrent leurs familles en terre canadienne. En homme honnête, cependant, il admet « qu'un nombre imposant d'Anglais [...] continuèrent à résider dans l'État du Michigan³¹ ». Au demeurant, quoi de plus naturel ? Le Traité de Jay ne les autorisait-il pas à y rester, tout en continuant à jouir de leurs biens et de leur liberté de commerce, sans avoir à prêter le serment d'allégeance aux États-Unis ?

En vérité, qui pourrait nier qu'on ait demandé à ces gens de jouer gros jeu ? En revanche, on ne voulait pas les laisser les mains vides : on leur offrait d'alléchantes concessions de terres le long de la rivière Thames (autrefois la Tranche). Et Simcoe ne le cache pas : « Par tous les moyens possibles, l'on a encouragé les habitants [de Détroit] à déménager du côté britannique et à faire croître les établissements de la rivière Thames³². » L'appât, du reste, attira tant de Canadiens³³

³⁰ E. C. GUILLET, *Early Life in Upper Canada*, Toronto, The Ontario Publishing Co., 1933, p. 144.

³¹ Hugh COWAN, *The Detroit River District, Canadian Achievement in the Province of Ontario*, vol. I, p. 146.

³² Lettre de Simcoe à H. Dundas, le 23 février 1794 (*The Simcoe Papers*, dans *Ontario Historical Society*, vol. II, p. 161).

³³ *The Russell Papers*, vol. III, p. 51 (Archives publiques du Canada).

que l'abbé Marchand, curé de l'Assomption de Sandwich, dut y fonder une desserte, en 1803, en même temps qu'il en devait ouvrir une autre à Amherstburg³⁴. La sympathie des Canadiens du Michigan était donc franchement acquise à la cause anglaise, même si les circonstances n'en favorisaient pas les fins.

B. LORS DE L'INVASION AMÉRICAINE.

Une vingtaine d'année plus tard, lors de l'invasion américaine, les Canadiens français du Haut-Canada défendirent, avec non moins d'empressement, les intérêts britanniques. Pendant que leurs frères d'outre-frontière levaient des compagnies entières au service de l'Oncle Sam, les Canadiens des Pays-d'en-Haut se joignaient, sans maugréer, aux troupes de leur pays. Il est vrai que l'arrivée à Kingston de quatre compagnies de Voltigeurs, dépêchées du Bas-Canada par le lieutenant-colonel de Salaberry, contribua énormément à dissiper leurs hésitations sur l'attitude qu'ils devaient prendre en ces jours troublés. Ne nuisit pas non plus la présence, aux côtés des Anglais, de deux régiments de Suisses et de Français : le régiment de Meuron et celui de Watteville³⁵.

Nonobstant, afin de faciliter leur recrutement dans l'armée canadienne, l'on nomma Jacques Dupéron Bâby commandant en chef des milices canadiennes pour le Haut-Canada. Aidé de son frère François, Bâby réussit à mettre en campagne quatre cents volontaires canadiens-français « qui contribuèrent beaucoup à la prise de la ville de Détroit par le général Brock, le 16 août 1812³⁶ ». La même année, le capitaine Rogers formait, au Sault-Sainte-Marie, trois compagnies de Canadiens, la plupart à l'emploi des grandes firmes de traite³⁷. De plus, en 1814, le lieutenant-colonel Macdonell³⁸, commandant anglais à Michillimakinac, « enrôla encore près de deux cents Canadiens qui allèrent s'emparer du fort américain à la Prairie-du-Chien³⁹ ».

Aurait-on pu espérer plus des Canadiens français du Haut-Canada ? Certains l'ont cru; plusieurs l'ont prétendu; des mécontents l'ont

³⁴ Abbé H. PRUD'HOMME, *Historique de la Paroisse l'Assomption, Registres de l'Assomption du Détroit* (Archives publiques du Canada).

³⁵ LAMONTAGNE, *op. cit.*, p. 115 et 116.

³⁶ SAINT-PIERRE, *op. cit.*, p. 204.

³⁷ *Ibid.*, p. 201.

³⁸ Saint-Pierre épelle ce nom : McDonald; le père LeJeune, Macdonall de Glangarry, lequel endroit est le château fort des Macdonell.

³⁹ SAINT-PIERRE, *op. cit.*, p. 205.

affirmé. Mieux à même de juger, les dirigeants de la jeune province se montrèrent satisfaits. La preuve ? Dès 1816, Jacques Bâby accédait au poste d'inspecteur général du Haut-Canada. Bien que, incontestablement, l'honneur lui échût en récompense de ses services, la conduite de ses compatriotes devant les agresseurs ne put être étrangère à cette nomination. Quand on honore un chef de file, n'est-ce pas toujours un peu en considération du groupe qu'il représente ? Toute défection des Canadiens au cours de l'invasion, n'eût-elle été que partielle, voire simplement passive, n'aurait-elle pas dangereusement compromis l'heureuse issue des opérations militaires ? Les autorités le savaient. Elles en tinrent compte.

Encore une fois, Bâby pouvait aider les siens. Il n'y manqua pas. Quant à la distinction qu'on lui conférait, il l'avait pleinement méritée. Sans sa forte emprise sur les Canadiens, sans sa parfaite connaissance des gens et des lieux, sans son extraordinaire anticipation des faits et gestes des envahisseurs, la guerre de 1812 eût pris une tout autre tournure dans l'ouest du pays. Moins éclatante et moins chantée que celle de Salaberry au Bas-Canada, son action n'en fut pas moins déterminante dans la victoire décisive remportée sur les Américains. Aussi, l'Ontario lui doit-il une fière chandelle de pouvoir, aujourd'hui, faire partie de la Confédération canadienne, plutôt que de constituer un État américain. Voilà un fait et un nom que les annales de la province doivent enfin sortir de l'ombre ! Si on s'en était souvenu, cent ans plus tard, aux jours sombres du Règlement XVII !

Mise au point qui s'impose.

Les quelques paragraphes qui précèdent peuvent donner l'impression qu'on cherche présentement à ménager la chèvre et le chou, de manière à ne froisser personne. Rien de plus inexact ! Il n'est pas question d'y faire l'apologie de l'attitude des Anglo-Canadiens vis-à-vis de leurs concitoyens de langue française à l'origine du Haut-Canada, mais bien d'y décrire le plus objectivement possible comment fut traitée, par la majorité anglo-saxonne, la minorité française de la province naissante. Trop de Franco-Ontariens semblent croire que leurs ancêtres et leur langue furent toujours maltraités en Ontario, et trop d'Anglo-Canadiens maintiennent encore que les francophones et

le français furent toujours l'objet de privilèges outrés dans la province, pour qu'il ne soit pas temps de rétablir les faits et de faire le point sur toute l'affaire. Évidemment, d'un côté comme de l'autre, ces lignes ne plairont point à ceux qui sont plus intéressés à soulever les passions qu'à étoffer leurs plaidoiries d'arguments solides et sans appel. Les faits qu'on vient de relater sont tellement peu connus, ils s'opposent à tel point aux idées préconçues de tant de monde, que leur description risque, à coup sûr, de désappointer bien des gens. Quoi qu'il en soit, il serait inopportun de les taire plus longtemps, si l'on veut contribuer efficacement au rapprochement qui s'amorce entre les deux éléments principaux de la population. La vérité a ses droits, qu'aucune bonne cause ne gagne à tenir sous le boisseau. Aussi, pour prévenir un procès d'intention, faudra-t-il maintenant faire une mise au point qui calmera bien des esprits.

Combien naïf, en effet, qui voudrait croire qu'il n'y eût jamais ombre au tableau ! Nombre de fois, avant que la nouvelle province ait vu le jour, la loyauté des Canadiens fut mise en doute et préoccupa le cerveau de leurs concitoyens anglo-saxons. Pas sans raison, non plus ! Qu'il ait été difficile, pour des descendants de Français, d'assister passivement à la prise de possession des forts et comptoirs de l'Ouest, par une poignée d'Anglais, en 1760; que plusieurs d'entre eux aient ouvertement manifesté leur sympathie à leur vieil allié, le chef indien Pontiac, lors de son soulèvement de 1763; qu'un certain nombre de Canadiens aient épousé la cause des insurgés durant la Révolution américaine, personne ne peut le nier. Pas plus, d'ailleurs, qu'on doive s'en scandaliser outre mesure : on ne peut avoir guerroyé, pendant plus d'un siècle, contre un ennemi qui a écrasé nos frères, sans éprouver, l'occasion s'offrant, quelque joie instinctive de le voir à son tour dans l'eau bouillante. Voilà qui explique les jugements sévères, les condamnations outrancières de certaines gens en autorité, à l'endroit des Canadiens des Pays-d'en-Haut, en diverses circonstances.

Ainsi, lorsque Pontiac tenta vainement de secouer le joug des Anglais, dans les vastes contrées que les Indiens considéraient toujours bien à eux : l'ouest et le sud du pays, le major Gladwin allait jusqu'à dire : « La moitié de la colonie [du Détroit] mérite le gibet tandis que

l'autre moitié devrait être décimée ⁴⁰. » Et pourtant, ce même Gladwin devait sa vie et celle de sa garnison à des Canadiens français, qui l'avaient prévenu des dangers qu'il courait, ainsi que des moyens à prendre pour les conjurer ! Le fait est si patent que Pontiac lui-même reprochait, avec dépit, aux Canadiens de l'avoir laissé tomber et « d'avoir secondé les Anglais en rapportant à ces derniers tout ce que les Indiens faisaient ou disaient ⁴¹ ». Comme les choses peuvent changer d'aspect selon l'œil qui les observe !

C'est là phénomène coutumier. Le fabuliste La Fontaine ne l'a-t-il point magistralement décrit : « Selon que vous serez puissants ou misérables, les jugements de cour vous rendront blancs ou noirs » ? Il devait inévitablement se reproduire après l'Acte constitutionnel : d'abord, en 1796, à la mise en vigueur du Traité de Jay; puis, en 1814, à la fin des hostilités canado-américaines. En cela, rien de nouveau, par conséquent. Quand l'avenir du pays est en jeu, lorsque s'effondre, autour de soi, tout ce qu'il y a de plus cher, alors qu'on subit le feu de la mitraille, il n'est pas toujours possible de retenir ses mots, de les peser et de porter un jugement équitable sur les gens et les choses. Cela exige le recul du temps, le calme et la réflexion. Le malheur véritable, cependant, c'est que, par la suite, des gens mal intentionnés exploitent ces excès de langage pour des fins personnelles ou politiques moins excusables. Jusqu'à ces toutes dernières années, les manuels d'histoire du Canada ne fourmillaient-ils pas de ces menus paroles, faits ou gestes qui enracinent les préjugés plutôt que de les détruire, qui retardent l'éclosion de l'unité nationale plutôt que de la faire germer ? Néanmoins, dans les cas cités plus haut, ni d'un côté ni de l'autre ne chercha-t-on sciemment à tronquer les faits, ni à monter en épingles des incidents fâcheux de nature à soulever de l'animosité. C'était déjà beaucoup.

⁴⁰ Lettre de Gladwin à Amherst, le 8 juillet 1763, Amherst Papers, II, citée par le père LAJEUNESSE, *op. cit.*, p. xci.

⁴¹ Burton Historical Collection, The Detroit Main Library, *Journal of Pontiac's Conspiracy*, p. 195; LAJEUNESSE, *c.s.b.*, *op. cit.*, p. xci.

IV. — SIGNES AVANT-COUREURS DES CONFLITS A VENIR.

A. CONFLITS D'INTÉRÊT PERSONNEL.

Quant aux conflits d'intérêt personnel, ils furent de beaucoup plus nombreux. Le contraire eût été impossible. N'est-il pas toujours suffisamment difficile de s'entendre avec les siens, pour que puisse se concevoir un accord parfait et constant entre d'anciens rivaux, subitement devenus voisins par la force des choses ? Inéluctablement, de sérieux accrochages se produisent alors, qu'aucune bonne volonté ne saurait écarter tout à fait. Sans qu'on les recherche de part ou d'autre, se multiplient nécessairement, en pareille conjoncture, des chocs de personnalité, de tempérament, de culture, de conception de la vie. Surtout lorsque se coudoient, à cœur de jour, des gens aussi différents que des Anglo-protestants et des Français catholiques. Le Haut-Canada n'en fut pas exempt.

Le cadre du présent exposé ne permet pas de relater en détail toutes ces querelles de voisins mal assortis, que les contingences militaires et politiques avaient forcés, du jour au lendemain, à vivre côte à côte. Mais il est deux faits qu'on ne saurait ici passer sous silence, parce qu'ils sont symptomatiques des luttes envenimées qu'allait connaître le XX^e siècle. Remonte, en effet, à ces jours lointains, la méfiance qu'ont les uns pour les autres, les catholiques de langue anglaise et ceux de langue française. A cette même époque, l'on relève aussi les premiers signes d'opposition entre les candidats de langue française et ceux de langue anglaise, pour représenter leur circonscription électorale à l'Assemblée législative.

B. L'ABBÉ DUFAUX, INNOCENTE VICTIME DES MAUVAISES LANGUES.

1. *De la part d'Anglais soupçonneux et de ses propres paroissiens.*

Les temps sont durs, l'argent manque, les langues tournent. Figure noble et charitable, âme ardente et zélée, l'abbé Dufaux, curé de l'Assomption de Sandwich, devient la cible préférée des médisances et des calomnies. Paroissiens ingrats et Anglais soupçonneux, le rendent suspect aux yeux du gouverneur et même de son évêque. Ses bontés envers tous, sa grande civilité, sa foi intrépide et son indomptable

courage, en font la proie facile des jaloux mécontents et des soi-disant patriotes en quête des faveurs royales. Presque sommé de se justifier par son évêque, et prédécesseur immédiat, monseigneur Hubert, il se vit disculper, à son insu, par nul autre que le juge William Dummer Powell ⁴² qui, le 26 décembre 1789, crut de son devoir d'écrire à l'évêque de Québec :

Mon égard pour la Justice et l'Équité ne permet pas la réponse de Mr. Dufaux à la lettre qu'il vient de recevoir de son Évêque sans l'appui de mon témoignage, tel qu'il peut valoir, depuis que j'ai l'honneur de le connoître (*sic*).

Rien ne peut être plus éloigné de tout ce qui doit donner atteinte à sa loyauté que la conduite de ce monsieur dans toutes les occasions où il est permis à un bon sujet de marquer son attachement. Il ne s'arrête pas aux préceptes, il y ajoute l'exemple. Dans la disette qui menaça la garnison de ce poste [le Détroit], il sacrifioit (*sic*) son intérêt en cédant au prix du taux tout ce qu'il avoit (*sic*) du bled jusqu'à presque manquer son nécessaire.

A mon arrivée voyant la difficulté que j'eus à trouver une salle d'audience il m'offrit l'ancienne Église (*sic*), et jusqu'à ce qu'on pourroit (*sic*) l'arranger m'accorde la salle de son Presbytère (*sic*), marque de son respect pour la commission du roi et bien public qui manqua de lui susciter un procès avec ses paroissiens que sa prudence et sa fermeté lui sauva. Preuve qu'il n'y fut porté que par un empressement à faire son devoir. Je n'avois (*sic*) pas alors l'honneur de lui être connu. Je ne doute que le retour du courrier (*sic*) ne l'ait blanchi dans l'Esprit (*sic*) de Milord Dorchester, et n'ait chassé du vôtre, monseigneur, l'odieuse (*sic*) soupçon qu'on a sçu (*sic*) y susciter, mais je me sentirois (*sic*) coupable de ne pas témoigner la conviction où je suis que sa mission fera honneur à son ordre ⁴³.

Cette délicate et bienveillante intervention du juge Powell auprès de monseigneur Hubert produisit l'effet désiré. Ce dernier connaissait trop bien les difficultés de toutes sortes, que devait surmonter un curé de Sandwich, pour se laisser duper par la campagne de dénigrement dont son successeur était l'innocente victime. Si les divers racontars et les fallacieuses accusations contre l'abbé Dufaux avaient pu, sur le moment, ébranler la confiance de l'évêque de Québec en son digne vicaire pour le Haut-Canada, une lettre fort touchante de celui-ci ⁴⁴,

⁴² Premier juge des plaids communs dans la région du Détroit, en 1789; plus tard, juge en chef suppléant du Haut-Canada.

⁴³ Lettre de Powell à M^{sr} Hubert (Archives de l'archevêché de Québec, E.U., V-65); LAJEUNESSE, *op. cit.*, p. 278.

⁴⁴ Lettre du 22 août 1790, publiée par LAJEUNESSE, *op. cit.*, p. 300-302.

rétablissant les faits, dissipa toute velléité de sanction de la part de monseigneur Hubert. Les choses en seraient là, si...

2. *De la part de l'abbé Edmund Burke.*

Oui ! si, par malheur, lord Dorchester, ordinairement bien disposé à l'égard du clergé canadien, n'eut pas encore entretenu quelque méfiance à l'endroit du curé de l'Assomption. C'est pourquoi, à la requête de Simcoe, lieutenant-gouverneur du Haut-Canada, Dorchester fit pression auprès de l'évêque pour que fût envoyé, à la Rivière-aux-Raisins ⁴⁵, un prêtre « dont la loyauté fût à l'épreuve du moindre doute et [...] qui pût rappeler au peuple ses obligations morales et [...] l'instruire de ses devoirs envers le Roi ⁴⁶ ». En conséquence, l'abbé Edmund Burke ⁴⁷, un ardent royaliste, arrivait dans le district ouest, en 1794, à titre de vicaire général pour le Haut-Canada. Un martyr nouveau s'annonçait pour le pauvre abbé Dufaux !

Le contraire eût tenu du prodige. L'abbé Burke était de ces hommes qui, par tempérament, se mettent tout le monde à dos ⁴⁸, à commencer par leur entourage immédiat. Son passage à Sandwich fut une suite ininterrompue de faux-pas, dont les meilleurs faux-fuyants ne firent pas oublier les traces. Apparemment plus intéressé à se ménager les bonnes grâces des autorités civiles qu'à se dépenser au service des âmes, il plaça souvent son évêque dans la désagréable nécessité de réparer les plats cassés par son intempestive incursion en toute chose. C'est même à la suite d'une querelle avec un officier de l'armée, à Kingston, qu'il dut quitter le Haut-Canada pour rentrer à Québec, en 1801 ⁴⁹.

Aussi, en rapports plus directs et plus constants avec un homme de caractère semblable, l'abbé Dufaux dut-il, plus que quiconque, subir les contrecoups de son manque de tact et de ses ineffables petitesse.

⁴⁵ Maintenant Munroe, Michigan.

⁴⁶ W. PERKINS BULL, *From Macdonell to McGuigan*, The Perkins Bull Foundation, 330, rue Bay, Toronto, p. 86.

⁴⁷ Natif d'Irlande, éduqué à Paris, arrivé au Canada en 1786, premier vicaire apostolique de la Nouvelle-Ecosse en 1818.

⁴⁸ PERKINS BULL, *op. cit.*, p. 133.

⁴⁹ LEJEUNE, *op. cit.*, t. I, p. 259.

On s'en rendra mieux compte à la lecture de l'émouvant paragraphe suivant du curé de l'Assomption, en date du 9 septembre 1795 :

Il n'est pas possible de s'imaginer jusqu'à quel point Mr. Burke a troublé nos paroisses. Voilà quinze jours qu'il est icy (*sic*), tantôt à Ste Anne [de Détroit], tantôt à l'Assomption occupé à colorer des titres à Mr. Baby et à dorer des pillules (*sic*) pour les faire envaller (*sic*) plus aisement à mes marguilliers. Mais il n'a rien gagner (*sic*). Il met le trouble partout; il ne se fait aucun scrupul (*sic*) de s'absenter de sa paroisse des deux ou trois dimanches de suite, pareillement dans les fêtes de la toussaints (*sic*), des mors (*sic*), de s'assention (*sic*) &c. Il vit sans règles ni règlements ecclésiastique, il n'en porte à peine l'habit. Bien d'autres chose (*sic*) que je ne veux pas dire qui donne occasion à une infinité de médisances publiques. Je ne vois presque personne qui ne parle contre lui. Ne croyez pas monseigneur que ce soit par jalousie ni par vengeance contre lui que je parle ainsi de lui, mais plutôt, parceque (*sic*) ce sont des choses publiques et que je crois devoir en informer votre grandeur ⁵⁰...

Toujours à cause de son caractère impossible, l'abbé Burke, vicaire général pour le Haut-Canada, ne put jamais digérer la résistance ferme mais courtoise de l'abbé Dufaux à ses excès de courbettes envers les autorités civiles. Si peu, qu'il finit par écrire à son évêque : « Si Monseigneur voulait bien m'envoyer deux missionnaires [...] et retirer l'abbé Dufaux, je placerais deux prêtres à l'Assomption [de Sandwich] et deux à Détroit ⁵¹. » Ce à quoi, par bonheur, monseigneur Hubert n'eut même pas à penser puisque, littéralement bouleversé par l'attitude peu canonique de son confrère ecclésiastique, l'abbé Dufaux devait prématurément remettre son âme entre les mains du Seigneur, en septembre 1796. Et cette mort dut être bien édifiante, car l'abbé Burke prenait soin « d'en mentionner le fait à l'évêque en lui annonçant la mort du curé de l'Assomption ⁵² ».

3. Autre conflit entre catholiques des deux langues.

Un autre pasteur de la paroisse de l'Assomption éprouva des difficultés semblables, trente-cinq ans plus tard. Un malentendu assez énigmatique fit relever l'abbé Joseph Crevier de ses fonctions curiales par monseigneur Macdonell, premier vicaire apostolique du Haut-

⁵⁰ Lettre publiée par LAJEUNESSE, *op. cit.*, p. 304.

⁵¹ PERKINS BULL, *op. cit.*, p. 86.

⁵² Arthur GOUBOUT, *La première paroisse de l'Ontario: l'Assomption de Sandwich*, dans *La Société canadienne d'Histoire de l'Eglise catholique, Rapport 1950-1951*, p. 47; *Inventaire de la Correspondance de M^{gr} Hubert*, dans *R.A.P.Q.*, 1930-1931, p. 340.

Canada, qui confia la direction de la dite paroisse à son propre neveu, l'abbé Angus Macdonell⁵³. Il est bon de noter « que l'abbé Crevier s'était acquis à Sandwich l'admiration et le respect de toute sa paroisse dont, à juste titre peut-être, l'évêque craignait le soulèvement lors de son remplacement, en 1831⁵⁴ ». Quant à son successeur, il ne réussit jamais à comprendre ses ouailles : « l'austérité du Highlander s'alliait mal au caractère prime-sautier et enjoué des Canadiens⁵⁵ » et il dut se sentir plus chez lui à Kingston où il retourna en 1843.

C. CONFLITS D'ORDRE POLITIQUE.

En 1792, le lieutenant David W. Smith voulait se faire élire député du comté d'Essex à l'Assemblée législative. Mais le fort vote canadien-français de cette circonscription électorale lui causait de vives inquiétudes. Il l'admet, en toute franchise, à son organisateur d'élection, John Askin, le 14 août :

Toutes les lettres que je reçois de Détroit, m'inspirent une grande confiance, excepté celles de M. McNiff. Toutes m'assurent l'intérêt et l'appui de messieurs McKee, Macomb, Park, Leith, Sharp, McIntosh, Elliot, Lamothe, McDonnell et de plusieurs autres [personnes influentes] d'Essex. Je crois comprendre, pourtant, que de puissantes influences s'exercent contre moi⁵⁶...

Et son arrogance à l'égard de l'élément francophone de la région transpire dans sa lettre : « Les gens de langue française peuvent facilement se rendre à pied aux assemblées, mais il faudra des moyens de transport pour mes amis distingués⁵⁷... » Cette même lettre révèle aussi les mœurs électorales du temps : « Plus il y aura, disait-il, de têtes brisées et de nez fracassés, plus on se croira en période électorale⁵⁸... »

Le mépris de Smith pour les Canadiens français, pas plus d'ailleurs que le machiavélisme de ses procédés électoraux, n'allaient nullement embarrasser la conscience de John Askin. Celui-ci était, d'abord et avant tout, un homme d'affaires aux yeux duquel le chiffre d'affaires et les bénéfices personnels comptaient beaucoup plus que les problèmes

⁵³ GODBOUT, *op. cit.*, p. 48.

⁵⁴ PERKINS BULL, *op. cit.*, p. 157; GODBOUT, *op. cit.*, p. 48.

⁵⁵ GODBOUT, *op. cit.*, p. 49.

⁵⁶ Lettre de Smith à Askin, publiée par LAJEUNESSE, *op. cit.*, p. 111.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*

ethniques ou les questions de morale. Bien que son épouse fût une Canadienne française et que ses enfants s'exprimassent plutôt mal en anglais, il se prêta d'autant plus facilement au jeu de Smith qu'il aspirait, par l'influence subséquente de ce dernier auprès de Simcoe, à la lieutenance du comté de Kent.

Les livres de compte de John Askin révèlent qu'il ne ménagea rien, y compris les spiritueux et les divertissements, pour que Smith fût élu. Il le fut. Mais la manigance ne profita aucunement à Askin. En effet, le poste qu'il convoitait fut attribué à Jacques Bâby, à cause, selon Smith, de puissantes influences exercées à Québec. Et Smith avait bien fait sa part, s'il faut en croire la lettre qu'il écrivit de Niagara, le 13 novembre 1792 : « Je n'ai pas manqué, disait-il, de m'opposer à cette décision qui vous semble odieuse; ni n'ai-je craint de le dire. L'influence qui contribua à faire nommer ce gentilhomme [canadien-] français au Conseil Exécutif, a prévalu dans le choix de celui-ci comme Lieutenant du comté de Kent⁵⁹. » Paradoxale conséquence, n'est-ce pas ? des humaines tractations !

Arthur GODBOUT,

École normale de l'Université d'Ottawa.

(à suivre)

⁵⁹ Lettre de Smith à Askin, publiée par LAJEUNESSE, *op. cit.*, p. 113.

Brain Wave Amplitude and Creative Thinking

Since the discovery and application of electroencephalography, a monumental fund of data has accumulated from research efforts primarily aimed at amelioration of the technique as a diagnostic tool, or as a research measure for neurophysiological mensuration. Only infrequently has the technique been included in the armamentarium of the psychologist, in beguiling attempts to search for relationships between human neural and behavioural repertoires, especially in the dimension of intelligence.

Ellingson,¹ in testing some of Gray Walter's empirical observations on the apparent linkage between frequency variations and intelligence, employed frequency analysis on a sample made up of twenty-six psychiatric aides and a high grade mentally deficient Subject. Intelligence was measured by a short form of the *Wechsler-Bellevue Intelligence Scale*. Rank order correlations between I.Q.'s and *EEG* patterns, for four brain areas, were not statistically significant.

Knott *et. al.*,² Kreezer,³ and Shagass⁴ have attempted to investigate the possible relationships between *EEG* alpha rhythm frequency and alpha index and various measurements of intellectual functioning. The results of these studies demonstrated either very low coefficients of correlation, or wholly insignificant findings.

Somewhat more encouraging results were found by Mundy-Castle,⁵ using both the alpha index and alpha frequency as the *EEG* variables.

¹ R. J. ELLINGSON, R. C. WILCOTT, J. G. SINEPS, and F. J. DUDEK, "EEG Frequency Pattern Variation and Intelligence", in *EEG and Clinical Neurophysiology*, Vol. 9, No. 4, Nov. 1957, pp. 657-660.

² J. R. KNOTT, H. FRIEDMAN, and R. BARDSLEY, "Some EEG Correlates of Intelligence in Eight Year and Twelve Year Old Children", in the *Journal of Experimental Psychology*, 30 (1942), pp. 380-391.

³ G. L. KREEZER and F. W. SMITH, "The Relation of the EEG and Intelligence Level in the Non-Differentiated Familial Type of Mental Deficiency", in the *Journal of Psychology*, 29 (1950), pp. 47-51.

⁴ C. SHAGASS, "An Attempt to Correlate the Occipital Alpha Frequency of the EEG with Performance on a Mental Ability Test", in the *Journal of Experimental Psychology*, 36 (1946), pp. 88-92.

⁵ A. C. MUNDY-CASTLE, "Electrophysiological Correlates of Intelligence", in the *Journal of Personality*, Vol. 28, No. 2, June 1958, pp. 184-199.

In testing a sample of thirty-four subjects, he found significant correlations between the alpha index and Verbal I.Q. (0.33) on the South African version of the *Wechsler-Bellevue Scale*, alpha frequency and Verbal I.Q. (0.42), and alpha frequency and General I.Q. (0.50).

Netchine⁶ and his associates also employed alpha indices, together with frequency scatter indices, spatial organization and *EEG* amplitudes in investigating the biological correlates of intelligence. Only two correlations were found to be significant; Verbal I.Q. and frequency scatter index (0.37), and Performance I.Q. and the frequency scatter index (0.49). However, Ertl,⁷ in reviewing this study has noted certain statistical errors and has advised caution in viewing the findings as significantly different from chance.

To date, the most encouraging results entailing correlations between *EEG* phenomena and psychometric intelligence have been reported by Ertl.⁸ Measuring intracortical time delays from the instant of visual photic stimulation to the appearance of evoked potential changes in the area of the human motor cortex, and correlating these time latencies with *Wechsler-Bellevue* I.Q.'s, a significant *r* of .88 was obtained. However, due to the subjective nature of the event recognition technique employed, a serious obstacle to cross-validation has been noted and criticized.

Thus, this present study, aware of the discouraging note in the reported literature, but also encouraged by the partial reinforcement of some few studies, has attempted to reinvestigate the relationships between *EEG* measurements and intellectual functioning. A further aspect of the plan of this study entailed the development of a new and objective technique of assessing the *EEG* recordings, as well as the employment of factorized tests of Creative Thinking, in the place of the usual multi-variable tests of general intelligence. On the speculation that *EEG* amplitude measurements might demonstrate

⁶ S. NETCHINE, I. TALAN, G. C. LAIRY, and R. ZAZZO, "*EEG* et Niveau Mental", in *L'Année psychologique*, 2 (1959), pp. 355-372.

⁷ J. P. ERTL, "Intracortical Delay and Intelligence", Unpublished Master's Thesis presented to the School of Psychology and Education of the University of Ottawa, Ont., 1961, viii-41 pp. Extract published in the *Revue de l'Université d'Ottawa*, 33 (1963), pp. 197-200.

⁸ J. P. ERTL, *op. cit.*

differential aspects between subjects categorized for high, middle, and low achievement on tests of creative thinking, the problem is stated in the form of the null hypothesis: there are no significant differences in resting *EEG* amplitudes for subjects categorized for high, middle, and low achievement on tests of creative thinking.

EXPERIMENTAL DESIGN.

SUBJECTS:

Thirty volunteer students, at the University of Ottawa, were included, meeting the requirements of normal health, over sixteen years of age, male, and English speaking. The necessity for the English language was determined by the creativity tests which presuppose native facility with that tongue. The minimum age requirement was necessary to preclude possible *EEG* pattern changes attributable to maturational level, and observed up to the age of sixteen.

Women were excluded from this study because of the possible electrical distortions which can be brought about by the variety of lotions used on the hair containing mineral elements which could have distorted the recordings of cerebral discharges. An additional factor for selection was the ability to relax in the recording situation, in order to minimize electromyographic interference. The ages of the sample ranged from eighteen to forty-two years, with a mean age of 26.6 years.

THE PHYSIOLOGICAL TOOL AND RECORDING METHOD:

The *EEG* recordings for this study were made at the National Defense Tri-Service Hospital, in Ottawa. An Offner Type 150 transistorized eight channel electroencephalograph was used, with electrodes of the *Edison-Swan* type, made up of a short silver tube capped by a small pad which was in direct contact with the scalp. The recording room was copper shielded to eliminate outside electrical interference, and was sound attenuating. The *EEG* was situated outside of the shielded room where the subject was seated. The instrument was set to record at a time constant of .3 seconds, with the master gain setting

of 5/9. The filter was on to eliminate noise, and the microvolt setting was at 50 with a pen deflection of 11.5 mm., and a paper speed of 12 cm. per second.

The location and numbering of the recording sites were as follows, Channel I: Prefrontal; Channel II: Frontal; Channel III: Parietal; Channel IV: Occipital; Channel V: Anterior Temporal; Channel VI: Temporal; and Channel VII: Posterior Temporal. The uni-lateral method was used, the recording side being determined by the Subject's handedness, with the ear lobe used for the reference electrode. The recording time was constant, and consisted of one and a half minutes of running time.

EEG AMPLITUDE MEASURING TECHNIQUE:

For the purpose of *EEG* analysis in this study the amplitude variable was chosen. For each subject, twenty-two meters of tracings, for each of seven channels, were analyzed.

To obtain indirect measures of wave amplitude, constant weight transparent acetate sheets of .003 inches in thickness were used. Twenty amplitude samples, of one second duration, for each channel on each subject was made during a resting state. This one second sample consisted of a twelve centimeter *EEG* paper length occupied by an electrical wave trace. The trace to be measured was marked off by two parallel vertical lines at each extremity of the tracing. Then the peaks of this wave trace were joined by straight lines, forming an enclosed, delineated area. The general geometric appearance of such a delineated trace resembled a rhomboid figure of 12 centimeters length. This delineated area on the *EEG* paper was then covered with an acetate sheet, and the delineating line traced with a *Bard-Parker* No. 11 surgical scalpel. The result of this operation was a separated piece of acetate film having the same area as the delineated area on the *EEG* paper. The weight of this one piece of acetate, as weighed on a *Nettler Grammatic Balance* represented an indirect measure of amplitude of a wave trace. This operation was repeated one hundred and forty times for each individual record, that is, twenty samples for each of the seven channels recorded. The final amplitude score for a given channel was the sum weight of the twenty

samples. The weighings were made to one ten thousandth of a gram, thus the scores were in four digit numbers, finally rounded out to the third digit to facilitate calculations.

THE TESTS OF CREATIVE THINKING:

The test criteria for differential intellectual functioning, for this study, were selected from the research studies of J. P. Guilford,⁹ and his associates, who have been long interested in identifying the cognitive processes involved in creative, imaginative, divergent thinking as distinct from the usual convergent problem solving, in which task the Subject works toward a known, objective answer. Creative thinking tasks were chosen for this study on the hypothesis that divergent problem solving might activate the human association cortex more fully, and facilitate the physiological observations.

Five such tests of divergent thinking were chosen, and are described as follows:

Word Fluency: This test taps the individual's ability to think of words rapidly, each word satisfying the same letter requirement, such as containing a stated letter. The task is made up of two parts, with a time limit of two minutes per part.

Ideational Fluency: This test requires the Subject to list, as quickly as possible, ideas to meet meaningful requirements, such as the naming of fluids which will burn.

Associational Fluency: This test requires the individual to list words that bear some relation to a given word, such as writing words similar to the word HARD.

Expressional Fluency: The requirements of this test are to make four word sentences, given the same four initial letters of the words to be used in all responses.

Alternate Uses: The last test employed requires the Subject to list uncommon or less common uses of given objects, whose common use is stated.

⁹ J. P. GUILFORD and P. R. MERRIFIELD, "The Structure of Intellect Model: Its Uses and Implications", in *Report from the Psychological Laboratory*, The University of Southern California, No. 24, April 1960, pp. 1-27.

STATISTICAL ANALYSIS AND INTERPRETATION OF RESULTS.

In order to test the null hypothesis that there are no significant differences in resting *EEG* amplitudes for subjects categorized for high, middle, and low achievement on test of creative thinking, *F* tests were performed at each level of creativity for the sum amplitudes of all channels. The error term in this analysis was the same as the one used in an overall analysis of variance, but is not reported in this paper.

The results of the statistical analysis demonstrated very significant differences existing in *EEG* amplitudes for high, middle, and low creativity groups, for all tests of creativity employed. These differences were found to be significant beyond the .01 level of probability. In fact, three of the creativity tests show amplitude differences which are significant well beyond the .001 level of probability. Table I, on the following page, shows the results of the *F* tests for the amplitudes of the three creativity groups for each creativity test, as well as for a combined total creativity score. The classification of individuals into three equal groups was arrived at through a distribution of creativity scores, using an interval of two. The top ten scores constituted the High level, the middle ten the Middle level, and the lowest ten scores the Low level.

TABLE I.

F TESTS ON SUM AMPLITUDE SCORES FOR TESTS AND GROUP CATEGORIES OF CREATIVITY.

Name of Test	<i>EEG</i> Amplitudes of Creativity Groups			SS	<i>df</i>	<i>s</i> ²	<i>F</i> ^a
	Low	Mid.	High				
Alternate Uses	22994	24103	17167	396628.13	2	198314.06	43.94
Expressional Fluency	25896	21913	16455	641840.66	2	320920.33	32.70
Associational Fluency	23312	21941	19011	137919.73	2	68959.86	9.25
Ideational Fluency	21516	23047	19701	80161.43	2	40080.71	5.40
Word Fluency	22803	18171	23290	228079.73	2	114039.86	16.12
Combined Total Scores	22803	23282	18179	226911.53	2	113455.76	15.48

^a Significant *F*'s are: 2.99 at *P*.₀₅; 4.60 at *P*.₀₁; and 6.91 at *P*.₀₀₁

Of particular interest, in an attempt to interpret these results, is the direction of differences found between the *EEG* sum amplitudes for the three creativity categories. It will be noticed that in all creativity tests but one (Word Fluency) the amplitude scores of the High creativity group are significantly lower than the Middle and Low creativity groups. Such a discrepancy may be indicating a higher scanning activity, present in the more creative mind as a tonic arousal readiness, and effecting less potential conditions when problem solving is evoked. The inverse differential noted in the case of the Word Fluency test is difficult to explain. It may possibly reflect a type of pseudo-involvement when a more imaginative and creative mental complex becomes involved with rote, literal associations.

These encouraging findings, supporting the logical contention that measures of biological efficiency of the human brain should correlate with the observable functional efficiency of the person, may precipitate much further needed research in the field. Investigations of the roles of specific cortical areas in specific types of problem solving, with different types of people, will be a never ending, but never unprofitable pilgrimage for the neurologist and psychologist, alike.

SUMMARY.

In an attempt to test the null hypothesis that there are no significant differences in *EEG* amplitudes, in the resting state, between subjects categorized for high, middle, and low achievement on tests of creative thinking, thirty male students were tested on both dimensions.

Indirect measurements of *EEG* amplitude were obtained by weighing cut-out transparent acetate copies of the delineated wave traces. Measurements of creative thinking were made by employing the tests of creative thinking provided by J. P. Guilford and his research associates.

Statistical analysis, via *F* tests were performed at each level of creativity for the sum amplitude of all *EEG* channels. The results of this analysis demonstrated very significant differences in amplitude

scores between the three categories of creativity; the null hypothesis being rejected.

J. O. WYSPIANSKI, W. F. BARRY, and L. T. DAYHAW,
School of Psychology and Education, University of Ottawa.

BIBLIOGRAPHY

ELLINGSON, R. J., R. C. WILCOTT, J. G. SINEPS, and F. J. DUDEK, "EEG Frequency Pattern Variation and Intelligence", in *EEG and Clinical Neurophysiology*, Vol. 9, No. 4, Nov. 1957, pp. 657-660.

ERTL, J. P., "Intracortical Delay and Intelligence", Unpublished Master's Thesis presented to the School of Psychology and Education of the University of Ottawa, Ont., 1961, viii-41 pp. Extract published in the *Revue de l'Université d'Ottawa*, 33 (1963), pp. 197-200.

GUILFORD, J. P., and P. R. MERRIFIELD, "The Structure of Intellect Model: Its Uses and Implications", in *Report from the Psychological Laboratory*, The University of Southern California, No. 24, April 1960, pp. 1-27.

KNOTT, J. R., H. FRIEDMAN, and R. BARDSLEY, "Some EEG Correlates of Intelligence in Eight Year and Twelve Year Old Children", in the *Journal of Experimental Psychology*, 30 (1942), pp. 380-381.

KREEZER, G. L., and F. W. SMITH, "The Relation of the EEG and Intelligence Level in the Non-Differentiated Familial Type of Mental Deficiency", in the *Journal of Psychology*, 29 (1950).

MUNDY-CASTLE, A. C., "Electrophysiological Correlates of Intelligence", in the *Journal of Personality*, Vol. 28, No. 2, June 1958, pp. 184-199.

NETCHINE, S., I. TALAN, G. C. LAIRY, and R. ZAZZO, "EEG et Niveau Mental", in *L'Année psychologique*, 2 (1959), pp. 355-372.

SHAGASS, C., "An Attempt to Correlate the Occipital Alpha Frequency of the EEG with Performance on a Mental Ability Test", in the *Journal of Experimental Psychology*, 36 (1946), pp. 88-92.

Le concile, mystère de foi

Il est peu d'événements de la vie de l'Église dont l'opinion publique se soit autant préoccupée que ce second Concile du Vatican. Depuis quelques mois surtout, il est impossible d'ouvrir un journal, de feuilleter une revue, de passer une soirée en face de l'écran de télévision, sans entendre au moins une allusion à cet événement dont tout le monde est d'accord pour dire qu'il sera une des grandes dates du XX^e siècle.

Aussi, nous n'avons plus à nous poser à son sujet des problèmes relevant de la stricte « information ». Et il ne faut plus que la préoccupation des pasteurs et des catéchètes se cantonne dorénavant en ce domaine. Certes, il est nécessaire que le chrétien connaisse le déroulement concret du Concile, qu'il connaisse les problèmes qui y seront discutés, qu'il en sache l'enjeu, même qu'il ait été consulté et ait pu faire entendre à qui de droit ses « desiderata ». Mais l'ouverture du Concile *exige* que cette étape soit dépassée : il faut dorénavant comprendre et faire comprendre le grand mystère de foi qui sous-tend cet événement et fait qu'il n'est pas un événement comme les autres, découvrir et faire découvrir son aspect essentiel d'*intervention salvifique de Dieu en son Église*. Car le Concile est un événement qui ne peut révéler au croyant son sens que si celui-ci le lit dans sa foi.

LE CONCILE, ÉVÉNEMENT DE SALUT, INTERVENTION SALVIFIQUE DE DIEU.

On sait comment toute l'histoire de l'Ancien Testament et, dans son prolongement, celle du peuple nouveau de l'Alliance nouvelle qu'est l'Église, sont tout entière littéralement ponctuées d'*événements de salut* dont Dieu, et lui seul, a en définitive l'initiative. En certaines occasions, qui sont toujours déterminantes, Dieu *intervient*, il prend les devants. Ainsi, il *intervient* en appelant Abraham pour en faire l'ancêtre de la race choisie; il *intervient* au moment de l'Exode en arrachant Israël à l'esclavage de l'Égypte pour le lancer à la conquête de la Terre promise; il *intervient* en la Mort-Résurrection du Christ

Jésus pour ouvrir dans le monde la source du salut; il *intervient* à la Pentecôte en envoyant l'Église à la conquête du monde. Le discours de Paul à Antioche de Pisidie, tel que rapporté en *Actes* 13, 16-43, est construit sur cette certitude. Il *intervient* : cela signifie que lui, le Dieu du dessein de Salut, et lui seul, conduit l'histoire de son peuple (appelée pour cela une histoire sainte). Et qu'il conduit l'Église, activement, en toute initiative, comme il a conduit Israël activement et en toute initiative.

On peut ici se demander si notre catéchèse, notre prédication, ont assez insisté sur ce point. L'assistance de Dieu pour son Église s'est peut-être trop bornée pour nous au dogme de l'infailibilité pontificale, elle n'a peut-être pas assez vu toute l'ampleur de cette réelle « prise en charge » de l'Église par Dieu. De même que dans l'Ancien Testament Yahvé résidait au milieu de son peuple, d'une présence active que sacramentalisait la Tente du témoignage accompagnant Israël dans toutes ses pérégrinations, de même (mais plus profondément, parce que nous sommes au stade de l'*accomplissement* plénier de ce qui n'était alors que préparé et annoncé) Dieu réside au sein de l'Église d'une présence sans cesse prévenante et toujours active. Depuis l'événement de la Pentecôte, en effet, l'Esprit-Saint anime l'Église. Et cette animation ne se borne pas au domaine intellectuel (le Saint-Esprit éclairant l'Église, la faisant — selon la parole de Jésus — entrer de plus en plus dans toute la vérité), elle ne se borne pas non plus au domaine mystique (le Saint-Esprit provoquant, allumant, développant sans cesse la charité de l'Église), elle englobe la vie de l'Église en toute son intégrité et en toutes ses facettes. Au sens le plus strict, elle vit de l'Esprit-Saint infusé en elle par le Christ ressuscité; elle est en chaque instant et en chaque acte sous son emprise immédiate : pas une célébration sacramentelle, pas une prédication de la Parole évangélique, pas une décision, pas une option concrète ou un engagement sans que l'Esprit-Saint soit en cause. C'est à lui qu'en définitive revient l'initiative, une initiative commandée par le dessein d'amour du Père (*Rom.* 8, 26-39).

Or, cette *Église de Dieu* est une Église encore *en histoire*. Ce point également mériterait plus d'attention de la part des prédicateurs et des fidèles. Car l'histoire du salut n'est pas achevée, elle a simplement atteint son étape ultime. De l'événement de la Pentecôte à

l'événement glorieux de la Parousie qui correspondra avec la fin de l'histoire profane, l'Église a pour mission de s'incarner dans le monde ainsi en marche. Elle doit (de par la volonté du Christ) apporter à chaque génération, à chaque siècle de l'histoire humaine, à chaque grande mutation de l'évolution de l'humanité, le message et les biens évangéliques. C'est d'ailleurs ainsi qu'elle construit sa propre histoire, se développe progressivement comme Corps du Christ, humanité nouvelle, et prépare activement l'Événement-point-final où, avec le retour du Seigneur Jésus, l'humanité glorifiée entrera *enfin* pleinement et définitivement dans les biens que Dieu lui promet, et dont nous n'avons actuellement que les « *arrhes* ».

Elle marche donc avec l'histoire, s'incarne dans l'histoire humaine, disions-nous, comme le levain dans la pâte. Car l'Église (et cela encore on l'oublie) n'est pas un peuple d'anges ou « d'âmes séparées ». Elle est essentiellement un peuple d'hommes, d'hommes qui (quoique mystérieusement divinisés par la grâce de l'Esprit-Saint) vivent en hommes, avec autant de réalisme que Jésus lui-même qui (quoique Fils de Dieu) a assumé une vraie nature humaine, vécu une vraie vie humaine dans la dépendance d'une race, d'un climat, d'un environnement, d'un mode de penser bien caractérisés. Mais, si l'histoire humaine évolue; si les façons humaines de vivre, de penser, de s'exprimer, de sentir, évoluent, il va bien falloir que dans sa façon de présenter l'Évangile (qui, lui, est immuable), de donner les biens évangéliques (eux aussi immuables), de vivre socialement de la vie évangélique (dont le moteur est immuable) l'Église évolue elle aussi. Donc qu'elle se mette non pas à la remorque de l'histoire humaine, mais à son unisson (la nuance est fort importante). C'est alors que Dieu intervient lui-même en son Église : il la prend en mains pour lui faire franchir une étape, la projeter (tout en la laissant intégralement la même) dans un nouveau *climat d'incarnation*.

L'Écriture elle-même, dans les *Actes des Apôtres*, nous révèle une de ces interventions de Dieu, décisives, faisant franchir un pas à la vie de l'Église. L'entrée des païens, nouveaux convertis, dans le peuple de Dieu jailli de l'Israël ancien, pose un lourd problème à la communauté naissante, problème non pas seulement d'ordre pratique ou législatif, mais théologique, mettant en jeu la nature même de l'Église :

doit-on faire « religieusement » juifs les païens convertis, en les soumettant au rite de la circoncision et aux pratiques de la Loi ? Les Apôtres délibèrent et expriment ainsi leur décision : « *le Saint-Esprit* et nous avons décidé que... » (*Actes* 15). A cette étape importante (la première après la Pentecôte) qu'est la percée de l'Église dans le monde païen, le Saint-Esprit est intervenu, *il a adapté l'Église à cette phase de son histoire.*

Or le concile actuel se situe dans la même ligne. Il est une intervention de Dieu, en l'Esprit-Saint, à cette phase de l'histoire de l'Église. Depuis quelques siècles l'histoire humaine a marché à pas de géant. Notre monde humain subit sous nos yeux une mue considérable. Les jeunes générations ne sentent plus et ne s'expriment plus comme celles qui les précèdent. De plus en plus, de nouveaux peuples (enfin devenus adultes) avec des cultures particulières, des modes propres de penser, des traditions culturelles différentes de celles des « vieux pays », sont maintenant (grâce au grand mouvement missionnaire du siècle) en contact vivant avec l'Église. Bien plus, plusieurs des valeurs humaines dont ont vécu les siècles précédents s'effritent, perdent la signification privilégiée qu'ils revêtaient jusqu'à présent. Tout dans cette évolution n'est pas péché ! Tout n'est pas condamnable, et l'évolution actuelle se solde par beaucoup de positif. Que va faire l'Église ? Refuser le monde moderne, « occidentaliser », ramener aux schèmes humains des derniers siècles les nouveaux convertis ? L'intégrisme est tenté de dire : oui. Mais la Tradition vivante nous apprend que *tout* de l'humain est assimilable, sauf le péché. Et le concile actuel, au moins dans l'intention de celui qui l'a convoqué, apporte la réponse : Dieu *aujourd'hui* veut intervenir en son Église pour qu'elle se remette « en état de printemps », « s'adapte aux besoins et aux méthodes de notre temps », cherche les moyens propres à « faire l'Évangile pénétrer dans le monde contemporain ». Il ne s'agit plus simplement (comme beaucoup de conciles anciens l'ont fait) d'étudier un point précis du dogme et de la discipline. Il s'agit de mettre l'Église tout entière en état de répondre à sa mission en cette époque cruciale de l'histoire du monde et de sa propre histoire. Donc, intervention salvifique dont l'enjeu est tel que sans doute l'Église en a rarement vu

d'aussi importantes. Dieu va arracher l'Église à tout ce qui en elle a vieilli, pour l'incarner dans le monde qui vient.

Voilà le premier aspect de ce « mystère de foi » qu'est le concile que nous vivons. Les journaux ou magazines à sensation n'y verront sans doute qu'un événement « splendide » avec beaucoup de monde, beaucoup de rouge et beaucoup d'or, coûtant telle somme de dollars, durant tant de mois. Certains catholiques n'y verront qu'une assemblée de législateurs devant promulguer des lois ou des amendements aux lois antérieures, devant simplifier la vie chrétienne. Nous, nous devons y voir (dans la foi) un *jour de Yahvé*, une intervention « merveilleuse » de celui qui commande l'histoire du salut et qui, depuis l'événement de la Pentecôte, le fait dans son Église. Tant que nous ne nous serons pas élevés à ce plan théologique nous risquerons de fausser gravement l'attitude que le Seigneur exige de nous en face de cet événement qu'il nous donne la grâce de vivre.

Bien sûr, il faut prier, et ardemment, pour que le concile atteigne le but que Dieu désire qu'il atteigne. Mais, et peut-être plus fondamentalement, il faut (déjà, avant même que les décisions soient connues) adorer le Seigneur, lui rendre grâces. C'est l'attitude normale du peuple de Dieu en face des interventions salvifiques de Yahvé. Or, nous nous savons *dans la foi* que Dieu, *actuellement*, est en train d'accomplir en son Église, avec toute sa puissance mise au service de son dessein d'amour, une œuvre *extraordinaire* de salut, pour nous, et pour tous les hommes; une œuvre qui, sans aucun doute, déterminera la marche future de l'Église. C'est là la dimension théologiquement première dans ce concile. Elle ne peut pas ne pas exiger que notre première attitude de foi soit un mouvement d'adoration en face de la grandeur sans mesure de l'amour du Seigneur pour son Église et par elle pour tous les hommes. Et que, de notre cœur et sur nos lèvres, jaillisse un cri d'action de grâces.

LE CONCILE, ÉVÉNEMENT DE SALUT,
PAR UNE ASSEMBLÉE D'HOMMES.

Nous venons de découvrir le concile comme une intervention divine merveilleuse et puissante. Mais toute intervention divine

salvifique exige une réponse humaine. Car, dans l'histoire du salut, Dieu agit en *Alliance* avec l'homme. En cette Alliance, il a l'initiative, mais l'homme aussi doit s'engager avec tout le réalisme de sa condition concrète. Dieu intervient en Abraham, mais Abraham doit répondre; Dieu intervient dans l'Exode, mais le peuple choisi doit répondre par l'observance fidèle de la Loi; Dieu intervient en Jésus-Christ, mais Jésus doit en toute sa vie « accomplir la volonté du Père »; Dieu intervient à la Pentecôte, mais les apôtres doivent répondre en allant donner leur vie pour l'Évangile du salut. A l'intervention de Dieu vient donc se conjuguer l'engagement humain. L'exemple de l'assemblée de Jérusalem que nous citons plus haut est ici encore éclairant; « le Saint-Esprit *et nous* avons décidé... », car les apôtres doivent discuter longuement, écouter Pierre, Barnabé et Paul, leur exposer ce que Dieu a accompli par leur ministère. Il y a là un affrontement humain, une discussion entre hommes. Et de fait, en toute intervention salvifique cet élément *humain*, cette responsabilité *humaine*, interviennent pour jouer un rôle de premier plan. Elles interviendront donc nécessairement en ce concile.

C'est là le point précis où l'espoir que, *dans la foi*, nous mettons en lui, pourra être à première vue déçu. Et il faut en prendre clairement conscience. Non pas pour plus tard accuser, jeter la pierre, mais au contraire pour être capable d'accepter *dans la foi* son résultat. Car cet engagement humain dans le dessein de Dieu est lui-même un mystère, exigeant de l'homme un dépassement, se purifiant par la rude expérience de l'épreuve; Abraham est « *éprouvé* » dans sa foi par la demande que lui fait Dieu de sacrifier « l'enfant de la promesse », le peuple de Dieu tout entier est « *éprouvé* » dans sa foi tout au long de son histoire par les revers et les souffrances, Jésus lui-même est « *éprouvé* » par le démon dans son option messianique, Pierre est « *éprouvé* » dans son attachement au Christ (*Luc* 22, 31-34). Les Pères du Concile qui portent la responsabilité humaine de cet événement de salut, seront eux aussi, dans cet événement même, soumis à l'*épreuve*. Leur façon de réagir, imprévisible, mais où de multiples éléments interviendront, donnera à cet événement (sous l'emprise de Dieu bien sûr, mais une emprise qui respecte l'humain) son visage définitif.

Car il s'agit ici d'un *humain collectif*. Or cet aspect collectif, ecclésial, ne fait pas fi du particulier; il en tient compte au contraire puisque l'Église de Dieu se réalise dans les églises locales. Chaque évêque porte en lui les aspirations, les besoins, mais aussi les limites de son église, de son diocèse, bien particularisés. Et il porte les aspirations, les besoins de l'Église dans ces besoins, ces aspirations de son Église. Ici jaillissent les difficultés, les « épreuves ».

Difficultés provenant des tempéraments d'abord. Les évêques sont des hommes d'une génération donnée, d'un pays donné, d'une mentalité religieuse donnée, d'une théologie donnée, d'une sensibilité donnée, aux prises avec une problématique donnée qui risque de rétrécir leur champ de vision ecclésiale. Et, non pas par lâcheté, ni par manœuvre sournoisement calculée, mais simplement en toute droiture et en toute fidélité à leurs convictions personnelles, ils réagissent dans tel ou tel sens. L'Église est un peuple de pauvres humains, même dans ses chefs, et l'Esprit ne fait jamais abstraction de tout le conditionnement concret très humble des hommes. Ce sera la première épreuve des Pères du Concile. Lorsqu'il s'agit de définir une vérité dogmatique il est relativement facile de s'entendre (je dis « relativement » car pensons aux querelles théologiques entourant les définitions de Nicée, de Chalcédoine, du premier Concile du Vatican). Lorsqu'il s'agit de réformer en revenant simplement à l'observance fidèle d'une structure antérieure (comme on « réforme » un ordre religieux en le ramenant à la stricte observance) il est facile de s'entendre entre hommes droits. Il l'est moins lorsqu'il s'agit précisément de discuter ces structures, de discerner ce qu'il y a en elles d'essentiel et d'immuable, et ce qu'il y a d'accidentel, de lié à telle forme d'incarnation passée et devant varier pour que l'essentiel demeure. Ici les tempéraments théologiques, pastoraux, voire simplement chrétiens, s'affrontent et se heurtent. Il est des audacieux, pleins de confiance en l'Esprit-Saint, optimistes sur les valeurs contemporaines; il est (même parmi les jeunes) des « prudents » pleins de confiance dans la force de pérennité des formes passées, du « ce qui a déjà fait ses preuves », pessimistes sur le monde contemporain. Il ne s'agit pas évidemment de chercher « qui l'emportera » : le contexte n'est pas celui d'une lutte électorale où un « parti » veut l'emporter sur l'autre : il n'y a pas de « partis » dans

l'Église de Dieu. Pourtant on est en droit de se demander si l'Église en son ensemble, l'épiscopat en son ensemble, sentent aussi vivement que Jean XXIII et certains pasteurs le besoin d'un rajeunissement, la nécessité d'une adaptation, d'une mue de l'Église. Non pas certes pour qu'elle se compromette avec le siècle, ni pour ôter de l'expérience chrétienne le scandale de la Croix, mais tout simplement pour que l'Évangile de Dieu puisse pénétrer dans le monde qui se construit sous nos yeux, afin de le sauver.

Autre difficulté : les besoins de l'Église ne sont pas les mêmes partout. L'Église, surtout depuis ces derniers siècles, n'évolue pas de façon uniforme dans notre monde. Certaines Églises en sont encore à leur crise de jeunesse, d'autres souffrent d'une certaine sénilité. D'ailleurs l'incarnation dans un univers humain marqué par la loi de l'inégalité dans la possession des biens ne peut pas ne pas rejaillir sur une inégalité des besoins même au plan surnaturel. Je donne un exemple, peu probant en lui-même certes, mais qui est quand même un indice. Au Chili, M^{sr} Lorrain donne aux pauvres les biens de l'évêché, et justifie sa conduite en disant : c'est un besoin de la charité du Christ; à la même époque, en France, pays de plus grande prospérité matérielle, où cette fois le clergé est le pauvre, certains paroissiens de régions peu prospères nourrissent leur curé en disant : c'est un besoin de la charité du Christ. Le problème de l'attitude de l'Église face à la richesse (qui est un gros problème qu'on ne peut pas ne pas soulever) se pose de façon toute différente à New-York et en Amérique latine. Il en va de même des répercussions de ce problème au plan démographique. La question de la centralisation romaine ne peut pas non plus être vue du même œil dans un diocèse italien et dans un diocèse allemand : des siècles de théologie et d'histoire entrent ici en jeu, or théologie et histoire comptent dans l'Église.

Le contexte politique ambiant joue lui aussi une grosse influence sur des problèmes clés. La question d'un regard de l'Église sur l'éducation des jeunes ne peut pas se poser de la même façon dans des pays de gouvernement marxiste où toute l'idéologie infusée dans les écoles est nettement antichrétienne et dans des pays où l'idéologie scolaire est simplement neutre. Et le problème des relations entre l'Église et l'État s'exprime différemment en Pologne et en Espagne...

De plus, certaines Églises ont déjà franchi une étape importante dans cette œuvre de rajeunissement, de revitalisation par l'intérieur, alors que d'autres (au moins en certains domaines) sont demeurées stagnantes. Ainsi, certains évêques de Belgique, d'Allemagne, de Hollande et de France doivent freiner le zèle liturgique de certains de leurs prêtres et de leurs fidèles qui vont trop vite dans leur désir de participation authentique au mystère eucharistique; alors que d'autres évêques s'essoufflent à essayer de faire accepter de leur clergé et de leurs ouailles le minimum de participation requise pour une célébration théologiquement décente du même mystère. Au plan de la réunion des chrétiens séparés, plusieurs pays ont marché à pas de géant : en Allemagne, le même lieu de culte sert souvent le matin au culte catholique, le soir au culte protestant; les foyers protestants hébergent gratuitement les jeunes catholiques venus participer à des congrès religieux; en France, lors de la bénédiction de l'église de la réconciliation à Taizé, des évêques catholiques, des pasteurs protestants, des prêtres orthodoxes, ont chanté l'office divin avec les moines protestants de priuré. Mais à la même époque au Canada, une personnalité importante du monde protestant déclare encore que le catholique est l'ennemi; et dans certains territoires de mission prêtres catholiques et pasteurs protestants se considèrent encore comme des rivaux, l'un venant souvent discrètement détruire l'œuvre accomplie par l'autre.

Tous ces éléments concrets, et beaucoup d'autres que nous ne pouvons pas évoquer ici faute de temps, montrent la complexité de cette dimension humaine du concile événement de salut. Chaque évêque, s'il a une âme d'Église, devra pour chaque question discutée affronter une *épreuve*, épreuve de foi, épreuve de confiance en l'Église, épreuve surtout de dépassement de ses propres optiques pour rejoindre celle de toute l'Église. Plus radicalement encore, épreuve de pauvreté de lui-même en face du dessein de Dieu sur son Église.

Là doit s'insérer notre prière de demande. Il faut demander au Seigneur que les évêques qui sont nos pasteurs, qui portent la responsabilité de l'Évangile dans notre monde, soient totalement transparents à l'action de l'Esprit-Saint; que comme Abraham, comme Moïse, comme Jésus, comme Pierre et les onze, au jour de la Pentecôte, comme Jacques et les autres au concile de Jérusalem, ils sachent

répondre, avec fidélité et pauvreté de cœur et détachement de tout ce qui est égoïsme ou vues trop personnelles, à l'appel que *hic et nunc* il leur adresse. En d'autres termes, il faut implorer le Dieu et Père de l'Église pour que chacun d'entre eux vive vraiment cet événement *en état d'Alliance nouvelle*.

Certes, tout ce qui a suivi l'ouverture de ce concile, la marche de la première session, nous incitent à beaucoup d'optimisme. Déjà par le concile Dieu a agi dans le monde. Mais peut-être veut-il encore purifier la foi de son peuple, comme il a si souvent purifié la foi et l'espérance d'Israël. Peut-être aussi veut-il que la semence d'audace apostolique, de confiance totale en l'Esprit, de jeunesse évangélique, connaisse la dure *purification* de l'enfouissement avant de germer et de donner du cent pour un. Ne l'oublions pas, le concile est un *mystère de foi*, et comme tel il se situe dans la pédagogie du Dieu de l'Évangile, si souvent déroutante pour nos rêves humains et pourtant toujours traversée par un grand souffle d'espérance : l'histoire d'Israël nous a appris que rien ne pouvait étouffer le dessein de Dieu.

Le concile est donc un « mystère de foi ». La puissance de Dieu y est à l'œuvre, pour le salut, avec la réponse *fidèle* des hommes qui portent la responsabilité de l'Église. En terminant, je voudrais préciser en quel sens doit porter l'effort du croyant et celui du théologien en face de ce mystère. Il doit porter uniquement sur cette dimension « foi » que nous venons de tâcher de dégager. Et je pense que les trois points suivants doivent surtout retenir l'attention :

1. Il faut se méfier d'une information de type simplement humain. Il est facile de se laisser comme hypnotiser par la partie « spectacle », « pittoresque », « événement social » du concile, de croire que l'on vibre à l'unisson de l'Église parce que l'on est très informé sur tout ce qui se déroule au concile, parce que peut-être on étudie personnellement certains des problèmes qui y seront soulevés. Une telle attitude n'a rien de typiquement chrétien. Il faut au contraire essayer de comprendre qu'il s'agit avant tout d'un événement de salut dont l'enjeu est important au plan de la foi *puisque'il engage le salut de l'humanité, la réalisation du dessein de Dieu*. L'aspect extérieur n'est qu'accidentel, secondaire, pour le chrétien. Il peut même faire parfois écran. Ce

qui importe c'est que Dieu intervienne, et que les hommes ne fassent pas obstacle à Dieu. Il faut situer à ce niveau notre inquiétude.

2. Le chrétien doit profiter de cette occasion providentielle pour approfondir le vrai sens de la catholicité de l'Église. L'information purement journalistique insiste sur le fait de la présence au concile d'évêques de toutes races, et elle y voit un signe de la catholicité géographique de l'Église, atteignant toutes les extrémités de la terre. Mais le croyant doit aller plus profond. Il y a dans l'Église également une catholicité « qualitative » et une catholicité « historique ». Et ce concile en est la preuve. Lorsqu'elle s'étend jusqu'aux extrémités de la terre l'Église ne peut pas le faire à la façon d'un conquérant imposant au pays soumis les coutumes, les lois, de son pays d'origine. Elle s'adapte aux divers pays, aux diverses mentalités, aux diverses coutumes : il suffit de penser à la différence entre une messe de rite byzantin et une messe du rite latin pour s'en convaincre. *Catholique* ne veut pas dire *uniforme*. De même, nous l'avons dit plus haut, l'Église traverse l'histoire en suivant le rythme de celle-ci. Le croyant qui veut *vivre* ce concile doit à tout prix comprendre ces deux aspects de la « catholicité » : *cette éternelle jeunesse de l'Église et cette merveilleuse puissance d'accueil*. Nous les négligeons tellement d'ordinaire comme si nous avions peur que « jeunesse » et « accueil » nuisent au sérieux et à la pérennité de l'Église. Mais non ! Le concile vient crier à la face du monde que ce sont là *deux des facultés surnaturelles de l'Église*.

3. Troisième insistance qui me paraît capitale en cette année conciliaire : le croyant doit comprendre que le concile est pour lui-même une provocation violente à la conversion personnelle. Nous avons vu plus haut comment l'intervention de Dieu dans cet événement salvifique visait à mettre l'Église en état de répondre parfaitement à sa mission dans le monde. Mais cette mission n'est pas seulement celle des évêques et du pape, elle est celle de tout baptisé. Dieu veut, par ce concile, que chacun se sente davantage engagé dans l'œuvre du salut : ce qui exige qu'il soit plus conforme aux rudes exigences évangéliques. Chaque membre de l'Église est directement visé, directement appelé par Dieu d'une façon plus intense dans cet événement, comme chaque israélite était directement appelé lorsque, sur la mon-

tagne, Dieu parlait à Moïse seul. Depuis le concile, on ne peut plus se contenter d'une vie médiocre; il faut s'engager avec plus d'ardeur dans la mission salvifique de l'Église. Il faut à tout prix exorciser l'opinion de certains selon laquelle le concile aurait pour effet de rendre la vie chrétienne plus douce, plus « bourgeoise », plus neutre. Au contraire, s'il allège certaines formes de cette vie, s'il modifie certains points disciplinaires périmés, ce sera pour rendre plus impérieuse la nécessité de *sauver le monde* en lui proposant le témoignage vécu de l'Évangile. Et Dieu sait si cela est plus difficile et plus exigeant que l'observance machinale de certaines lois...

Fr. J.-M.-R. TILLARD, o.p.,

professeur de théologie dogmatique au Collège dominicain de théologie
et à la Faculté de Théologie de l'Université d'Ottawa.

A Rationalist Critique of Grotius

The mode of thinking of the eighteenth-century rationalist jurist is nowhere more aptly illustrated than in its confrontation with a legal theory even partially empirical. For the Natural Law jurist, law of nations was derived rigorously from one source, natural reason, by one process, deduction. Elements introduced from any other source, such as history or custom, were not merely needless but alien and harmful, since true law could not be learned from mere contingencies. This much is readily recognized as standard rationalist doctrine. What is more interesting, and perhaps surprising, is to note some of the authors criticized and rejected when weighed in the rationalist scales. They include men generally associated with the Natural Law school itself, even such of its founders as Hugo Grotius.

Grotius is today looked upon as a pioneer figure in the Natural Law school of international law theory. Hans J. Morgenthau, for example, has commented, "Hugo Grotius is the first to develop, in his philosophy of the 'natural system', the idea of a world governed throughout by objective laws whose existence is independent of a divine will and which is intelligible to human reason."¹ Others state that Grotius "accepted natural law — or right reason — as the primary basis for determining rules for the rightful conduct of states".² Numerous other works, among specialized studies as well as standard surveys could be cited as holding the same general (and not incorrect) view of Grotius as a leader of the rationalist theory in law and politics.³

From this present-day consensus on Grotius the really thoroughgoing rationalist of the Enlightenment would have dissented. He found

¹ Hans J. MORGENTHAU, *Scientific Man vs Power Politics*, Chicago, University of Chicago Press, 1946, p. 12.

² Norman D. PALMER and Howard C. PERKINS, *International Relations*, 2nd ed., Boston, Houghton Mifflin, 1957, p. 311.

³ Some relevant passages are: George H. SABINE, *A History of Political Theory*, Rev. ed., New York, Henry Holt and Company, 1959, p. 425; John H. HALLOWELL, *Main Currents in Modern Political Thought*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1960, p. 95; Heinrich ROMMEN, *The Natural Law: A Study in Legal and Social History and Philosophy*, St. Louis, Herder, 1948, p. 73; Carl J. FRIEDRICH, *The Philosophy of Law in Historical Perspective*, Chicago, University of Chicago Press, 1958, pp. 65, 110.

in Grotius too much of the empiricist, too much of the loose-thinking eclectic willing to incorporate materials not found by the pure light of reason. This attitude in the eighteenth-century is found perhaps most consistently expressed in Johann Gottlieb Heinecke, or Heineccius (1681-1741), professor of law at Halle and widely-known philosophical jurist in his day.⁴ Holding a doctrine of law of nations quite similar to that of Samuel Pufendorf, Heinecke looked upon Grotius' frequent recourse to historical records in place of syllogistic deduction from first principles as a step backward in the progress of international legal thought. Though giving credit to Grotius for focussing attention firstly on natural reasoning he nonetheless held that Grotius had gone widely astray in seeking to establish any point of law by any *other* means, that is, by the mere amassing and sifting of precedents rather than by determining what was definitively and immutably laid down in the universal law.

I. — THE RATIONALIST'S LAW OF NATIONS.

Arthur Nussbaum, after describing the view of Pufendorf that there is no law of nations at all other than the natural law of reason (which when applied to the dealings of nations is termed "law of nations"), observes, "Such a narrow, one-sided 'naturalist' view as Pufendorf's was never taken before or after."⁵ This statement has to be termed inaccurate, for Pufendorf was not the only jurist of note to adopt such a position on law of nations in the 17th and 18th centuries. Just how many may have done so before Pufendorf must be left for further research, but certainly one thinker who took at least as "one-sided" a view after Pufendorf was Johann Gottlieb Heinecke. Far from admitting the validity of any positive international law,

⁴ After studies at Leipzig and Halle, Heinecke was professor of law at Halle, 1721-1724, and again from 1733 to 1741, after periods at Franeker, Holland, and Frankfurt on the Oder. He acquired considerable renown in his day for his works on Roman law, Germanic law, and law of nature and nations. Cf. *Biographie Universelle*, Paris, 1854-1865, XIX; *Allgemeine Deutsche Biographie*, Leipzig, 1880, XI; and the "Vita Heineccii" in his own *Opera Omnia*, Geneva, 1771, I.

⁵ Arthur NUSSBAUM, *A Concise History of the Law of Nations*, Rev. ed., New York, Macmillan, 1961, p. 148. For Pufendorf's own statement of this position, see his *De iure naturæ et gentium*, trans. by C. H. and W. A. OLDFATHER, *Classics of International Law*, ed. by James Brown Scott, Oxford University Press for the Carnegie Endowment for World Peace, Washington, 1934, p. 226.

Heinecke insisted that "there is no law of nations different from the natural law, nor do these laws differ in any way other than in application".⁶ Heinecke was if anything more adamant in the pure rationalist, or naturalist, position than was Pufendorf. He never tired of asserting the complete identity of natural and international law: "There is one law of nature and nations, because it is from one and the same legislator, is of the same obligation, is promulgated in the same manner, and consists of the same laws and rules."⁷ Accordingly, "law of nations is for me the law of nature itself, applied to the dealings of states and free nations".⁸ "There is", in a word, "no law of nations other than the law of nature."⁹

Even in this time of Wolff, Leibniz, and Thomasius there were not lacking eminent jurists to propound a "positivist" doctrine of international law. Forerunners of the school which was to carry the day in the following century, men like Cornelis van Bynkershoek, President of the Supreme Court of Holland, Zeeland, and West Friesland, were outlining an international law consisting basically of the sum of precedents and treaty provisions accepted by the powers as legally binding.¹⁰ In evaluating this body of law, Heinecke finds four respects in which it fails to meet the requisites of true law of nations.

Positive or secondary law of nations [...] does not properly pertain to this discussion of law of nations since it is not constituted by God, nor promulgated through right reason, nor common to the whole human race, nor, finally, immutable.¹¹

⁶ Johann Gottlieb HEINECKE, *Prælectiones academicæ in Hugonis Grotii De iure belli ac pacis, Proæmium*, No. 40. The edition used in all works of Heinecke to be cited here is the *Opera Omnia*, 9 vols., Geneva, Fratrum de Tournes, 1771. The Lectures on Grotius and on Pufendorf are in the ninth volume. All translations of Heinecke and of Grotius are by the present author. The Lectures on Grotius will be cited hereafter as *On Grotius*.

⁷ *Prælectiones academicæ in Sam. Pufendorfi De iure hominis et civis, Prolegomena*, p. vii. For Heinecke's understanding of the terms here one should best consult his major work on law of nations, *Elementa iuris naturæ et gentium* (published 1737, contained in Vol. I of *Opera*). To see that the "legislator" is God, cf. *Elementa*, I, 1, No. 10 and I, 3, No. 62. Promulgation of the natural law takes place via the intrinsic powers of each individual's intellect; cf. *Elementa*, I, 1, No. 11.

⁸ *Ibid.*

⁹ *On Grotius*, II, 18, No. 1. Among numerous explicit reiterations of the basic doctrine could be cited *Elementa*, I, 1, No. 21, and II, 1, No. 1; or *On Grotius, Proæmium*, No. 56.

¹⁰ Cf. for example, G. A. FINCH, *The Sources of Modern International Law*, Washington, Carnegie Institute, 1937, p. 20; or Marek ST. KOROWICZ, *Introduction to International Law*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1959, pp. 34-35.

¹¹ *Elementa*, I, 1, No. 22.

Since these four essential marks, drawn at least nominally from older natural law theory, constitute Heinecke's measuring stick for every purported law of nations, only a system equivalent to universal natural law can qualify.

It is from this base that Heinecke's thinking takes its main thrust toward a natural law of nations. He does indeed hold strictly for the sovereignty of every independent nation state, and this fact plays a considerable role in his rejection of any man-made law as normative in international affairs.¹² Following a voluntarist legal theory, he held that "law" is the expression of the will of a superior, that is, of one who has power to punish those who disobey.¹³ There could not be any law so defined on the supra-national level because no man or nation had power to punish the sovereign states. Such is the overall aprioristic cast of his thought, however, that the concept of universal law is more decisive in determining his direction than is the concept of sovereignty. The four essential marks listed above are drawn from the elemental notion of law of nations as a law universal in scope yet possessed of all the legal quality and binding power of the most authentic law having force within a given country. The *de facto* absence of any supranational earthly authority capable of legislating for the sovereign states only serves to corroborate his primary conviction.

The rationalist like Heinecke had a sort of Midas touch in legal theory, as in other branches of philosophy. Just as everything the mythical king touched turned to gold, so everything the rationalist touched turned into a universal proposition. To see this special faculty in action is as instructive as it is striking, and aptly serves to begin the comparison of two approaches to law of nations. Heinecke uses it in his first description of law of nations in the beginning of his *Lectures on Grotius*. Grotius had said that the law of nations was "that law which has application among many peoples or rulers of peoples".¹⁴

¹² Some important statements of Heinecke's concept of sovereignty are found in *Elementa*, II, 7, No. 129 and II, 9, No. 190; *On Grotius*, II, 20, No. 38; *On Pufendorf*, II, 9, Nos. 1-2.

¹³ For Heinecke's notion as to the nature of law, see *Elementa*, I, 1, No. 9.

¹⁴ *De iure belli ac pacis, Prolegomena*, No. 1. The Latin text from which all quotations of Grotius are being rendered here is that in the *Classics of International Law*, ed. by James Brown SCOTT, Washington, Carnegie Institute, 1913.

Heinecke, purporting to quote this statement, says, "As Grotius says, it [law of nations] is 'the common law, which has application among absolutely all peoples'."¹⁵ What had been with Grotius little more than a tentative generalization became in Heinecke's hands an unqualified universal dictum, suitable to stand at the head of a long line of propositions, each one rigorously deduced from the preceding, and pregnant with further consequences for the following. Statements of this kind comprise the code of law of nations in the system of Heinecke, because they are the kind used in the deductive process of right reasoning whereby systems of law of nature and nations were drawn up in the eighteenth century.

II. — CONFLICT OF METHOD AND SOURCES.

A. A METHOD REJECTED.

In the day of Hugo Grotius, natural law theory had not yet crystallized into the rigid pattern of the following century, either as to methodology or as to sources and content. Grotius did not attempt strictly to confine himself to pure deduction from aboriginal principles innate in the human intellect, but rather drew freely on the concrete experiences of mankind over the centuries. He was able, for example, to accept the view of Francisco de Vitoria that law of nations may include matters not directly deducible from the law of right reason. While discussing the right of free travel in his pioneering treatise, *On the Indians*, Vitoria had made some penetrating remarks on the law of nations.

Even if we grant that it [law of nations] is not always derived from natural law, yet there exists clearly enough a consensus of the greater part of the whole world, especially on behalf of the common good of all.¹⁶

¹⁵ *On Grotius, Proæmium*, Nos. 1-2. A note on terminology might well be added here, even though the usages of the two authors will become abundantly clear as the discussion proceeds. For Heinecke, *ius naturæ* (law of nature) and *ius gentium* (law of nations) are interchangeable terms, since he considered the two identical. Grotius, however, commonly distinguishes the two, using *ius naturæ* for law of nature, and *ius gentium* for the (customary, voluntary) law of nations.

¹⁶ FRANCISCO DE VITORIA, *De Indis et de iure belli relectiones*, trans. by John Pawley BATES, in *Classics of International Law*, Washington, Carnegie Institute, 1917, p. 153.

How much weight Vitoria placed on the cumulative judgments of the peoples becomes clearer as he continues:

For if after the early days of the creation of the world or its recovery from the flood the majority of mankind decided that ambassadors should everywhere be reckoned inviolable and that the sea should be common and that prisoners of war should be made slaves, and if this, namely that strangers should not be driven out, were deemed a desirable principle, it would certainly have acquired the force of law, even if the rest of mankind objected thereto.¹⁷

This principle Grotius too accepted, for though he ordinarily sought first to find a basis in reason for what he deemed international law, he also accepted norms derived simply from the consistent behavior of many nations. His idea of the role of such norms in international law, however, will be best understood after a brief survey of his concepts of several kinds of law, such as we find in the first chapter of the first book of the *De iure belli ac pacis*.

Law in general, he said, is "the rule of moral actions, obligating one to do what is right".¹⁸ Natural law, for its part, is

[...] a dictate of right reason, indicating that in an act there is, from its conformity or disconformity with rational and social nature, a moral turpitude or a moral necessity, and consequently that such an act is forbidden or commanded by the author of the nature, God.¹⁹

The natural law can be learned in either of two ways: a priori, if you can deduce particular conclusions from prior-known first principles, or a posteriori, if you gather that all nations, or at least the more civilized, have held to the norm in question. It is, incidentally, in connection with the principles referred to in the first way that Grotius makes some of the statements that most cause modern writers to class him in the rationalist school. He says in the *Prooemium* that the "principles of this [natural] law, if only you rightly reflect on them, are per se evident and manifest, almost as are the things which we perceive with our external senses".²⁰ Grotius says that his first care was ever to base his positions on such principles if he could.

¹⁷ *Ibid.* For a number of illustrations of an influence of Vitoria in Grotius, see the *Relecciones teologicas del Maestro Fray Francisco de Vitoria*, ed. by Luis G. Alonso GETINO, Madrid, 1935. In the introduction to Vol. III, Getino presents in two columns an extensive series of parallel passages from the two authors.

¹⁸ *De iure belli ac pacis*, I, 1, No. 9.

¹⁹ *Ibid.*, No. 10.

²⁰ *Ibid.*, *Prooemium*, No. 39.

In addition to the natural law, Grotius described another kind of law, which he termed "voluntary", as being the product of one or many free wills. Voluntary law, depending on its origin, may be human or divine.²¹ Of human voluntary law he distinguished two varieties: that of narrower scope ("arctius patens"), which is the civil law of a given nation, and that of broader scope ("latius patens"), which is law of nations (*ius gentium*).²² In striving to learn the latter by induction from the historical practices of the nations, he incurred the keen disapprobation of a Heinecke, but was in fact laying the foundations of modern international law.

In proceeding now into a more detailed comparison of the two conceptions of law of nations, we shall follow largely the version of Heinecke, in order to observe how his mode of thinking manifests itself. Wherever the two methodologies come into contact, the frequently inductive method of Grotius clashes with the invariably deductive approach of Heinecke, and the latter was seldom willing to let this pass without comment. He rejected out of hand any use of induction in the study of law of nations, and criticized Grotius for even admitting the possibility of a posteriori demonstrations. This shows itself in Heinecke's treatment of the sections in Grotius which we have just reviewed, beginning with the more basic concept of law of nature.

"He [Grotius] asks how it is proved that something belongs to the law of nature. He answers, either a priori or a posteriori."²³ Heinecke explains in his own words (though closely paraphrasing Grotius), the author's use of deduction and induction. In the case of the first, he says, a conclusion is reached "a priori, through right reason, if something accords with man's rational and social nature; for example, if I prove that no one is to be hurt because otherwise man could not live with man in society".²⁴ The particular conclusion is based on and flows from the general principle (in this case, the principle of sociality). Numerous other conclusions not so readily traceable to such primary principles Grotius would establish "a posteriori, through induction, if many nations had accepted such a thing as law". He would find that

²¹ *Ibid.*, I, 1, No. 13.

²² *Ibid.*, No. 14.

²³ *On Grotius*, I, 1, No. 12.

²⁴ *Ibid.*

"the particular facts prove it [to be part of the law of nature] because a universal effect requires a universal cause, and no other such cause can be excogitated than a common consensus. Hence, he adduces many opinions of the ancients which inculcate a given idea." Grotius, in other words, sought to prove by marshalling a series of concurring opinions that a generally-held proposition was an expression of an implicitly-understood universal principle and hence was part of the law of nature.

Heinecke seems to have understood the position of Grotius but dissented emphatically. "It is false that no other cause of that consensus can be excogitated than a common understanding" of an underlying principle.²⁵ There is in fact no greater cause for such consistencies in opinion and behavior than mere tradition, or better, habit. People do many things in a somewhat mechanical manner. They have handed down from their elders or their neighbors many customs which they continue to practice unreflectively and then pass on to their children in the same way. Such phenomena are not to be referred to any natural cause or principle, any more than is the arbitrary division of time into seven-day units called weeks. Law of nature cannot be learned from such practices, for it is of an order quite apart from such contingencies. "There is no other genuine mode of ascertaining law of nature than a priori, from right reason."²⁶

Heinecke's objections to Grotius' theory are compounded when he goes into the latter's exposition of "law of nations", which Grotius had treated as a type of human voluntary law. Before examining Heinecke's vehement objections, we shall note how Grotius himself describes *ius gentium*. "It is that [law] which receives its binding power from the will of all or many nations."²⁷ He adds "or many", he says, because hardly any law except that of nature is common to all nations. You may in fact find something observed as law of nations in one part of the world which in another part does not exist. Hence *ius gentium* is ascertained in the same way as unwritten civil law, that is, from continuous usage and the testimony of experts ("usu continuo

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *De iure belli ac pacis*, I, 1, No. 14.

et testimonio peritorum"). The most useful works for this purpose then are those compiled by the great annalists.²⁸

Heinecke arraigns his author on many counts, each of which contributes a facet to the understanding of the rationalist conception of law of nations. In the first place, "it is false that law of nations is voluntary".²⁹ For if it were voluntary, it would be made either by God or by men. If by God, it is false to say that it is not common to all men; if by men, it would be mutable and individual nations could abrogate it. Secondly, "it is false that law of nations is what is accepted among many nations, for then it would be by law of nations that we doff our hat in greeting, which is absurd". But this bit of sarcasm by no means exhausts Heinecke's criticism on this point, for it is actually the one he will hit hardest and most frequently throughout the work. Thirdly, "it is false that it [law of nations] is human, for no man can prescribe laws for the nations. Nor have the nations ever established anything of this kind by pact."³⁰ Heinecke did not realize that even then an international law consisting in large part of countless treaty commitments (made, as Grotius notes, voluntarily) had at least begun to come into being.

There is, he asserts a law binding all nations necessarily and perpetually, "and I deny that it is different from the law of nature, except in application". (It is applied to nations more than to individuals.) Hence, he continues, whereas Grotius says that this law is voluntary, I say that it is natural. Grotius says that it is common to many nations, I that it is common to all. For Grotius it is human, for me divine.

Wherefore, I do not admit the mode of proof which Grotius commends. For since the law of nations is the law of nature itself, it cannot be proved otherwise than a priori, from natural reason itself.³¹

Heinecke's great merit lies in his clear and unmistakable declaration of his position, a simple and thorough-going rejection of empirical methods and an unswerving adherence to the method of pure deduction.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *On Grotius*, I, 1, No. 14.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*

B. SOURCES CONTEMNED.

When Grotius found that he could not readily refer an accepted norm of international justice to primary principles, he turned to another method of establishing his point, that of induction from the actual usages of nations over the centuries. In order to ascertain what the nations had done, he combed the records of the past (he uses strikingly few citations from works written later than the time of Justinian). In doing this, he consistently evoked the caustic criticism of Heinecke, who would have had Grotius restrict himself scrupulously to the sphere of natural law. "Grotius should have stopped satisfied with this principle", but instead of remaining there on secure ground, he introduced many contingent elements into his law of nations. "He thought that law of nations could also be proven by the testimony of philosophers, historians, poets and orators."³² As he did frequently, Heinecke recast in syllogistic form what he took to be Grotius' understanding of the role of historical evidence in the drafting of a law of nations. "He says that law of nations is law accepted by many nations; what has been accepted by many nations is evident from these testimonies of authors; therefore, law of nations is evident from these testimonies of authors." Written records, in other words, were the source of the jurist's knowledge of longtime general practices, which in turn constitute much of the substance of law of nations. The whole idea, however, of seeking law in the historical consensus of the peoples, was repugnant to the generation of Heinecke: "Very many have reproved this position of Grotius, and especially the great Pufendorf." Their objection, as voiced by Heinecke, was basic. "Law of nations is not rightly defined as what has been accepted by many nations, but as what natural reason has instituted most equally among all peoples."³³ The former can only give you the customs of nations ("mores gentium"), the latter alone can give you law of nations ("ius gentium"). These two may chance to coincide, or they may be poles apart. In any case, the jurist cannot entrust his science to mere chroniclers and tellers of tales.

³² *Ibid.*, *Proæmium*, No. 40.

³³ *Ibid.*

It is necessary, however, to point out certain inaccuracies in Heinecke's presentation of this position of Grotius. The passage from the *Lectures on Grotius*, quoted in the preceding paragraph, in which Heinecke purported to state in logical form Grotius' reason for using historical evidence, actually shows how Heinecke with his syllogisms can put Grotius in a false light. What Grotius actually says here runs as follows. He uses the testimonies of authors, he says, "not because they are to be indiscriminately believed, [...] but because when many in different times and places have affirmed the same thing as certain, it should be referred to a universal cause". The cause must be "either right inference from principles of nature or some common consensus", the former always indicating natural law, the latter more frequently "law of nations". He declines to attribute all general usages to natural law. "What cannot be deduced from certain principles by certain argumentation, and yet is observed everywhere, must, it follows, take its rise from free will."³⁴ Misreading the passage, Heinecke objects: "It is false that what many in different times and places have affirmed as certain should be referred to a universal cause, that is to a right inference proceeding from principles of nature, as the author says."³⁵ But such is precisely what the author does not say. Grotius refers perennial but evidently arbitrary custom not to principles of nature but to the concurring free wills of many peoples. And he, unlike Heinecke, was content to synthesize such contingent elements into his system, for he did not work from a single unitary conception of what law of nations should be. Heinecke allowed only one kind of principle in law of nations. Grotius accepted three, which may be summarized as follows: 1) principles immediately recognized as natural law, 2) principles ascribed inferentially to natural law, 3) norms acknowledged as of purely human origin but acquiring force of law through constant usage.

This habit of synthesizing such disparate elements Heinecke persistently attacked. No amount of historical evidence can cause something to become part of the law of nations. "Examples do not prove law of nations, because law does not look to what has been done,

³⁴ *De iure belli ac pacis, Proæmium*, No. 40.

³⁵ *On Grotius, loc. cit.*

but to what should be done.”³⁶ This statement epitomizes Heinecke's view of the relationship of history and law. Historical examples may or may not illustrate right conduct; of themselves, they do not show right conduct but actual conduct. Law, in the view of Heinecke is a completely different matter, for law tells what should or must be done, regardless of what actually has been done in the past. Consequently, as is evident, historical example bears no more than a purely accidental relationship to law. Similarly, the judgments of men and peoples, which are also found recorded in histories, do not indicate or prove law of nations, “because nations have different opinions about one and the same deed”.³⁷

What he says of secular histories Heinecke asserts also of sacred. Grotius had thought that the ancient Christian writers had some useful contribution to make toward law of nations, “because they show what the early Christians believed in each century, and what customs were accepted among them”.³⁸ This is virtually meaningless to Heinecke, devout Christian though he was.³⁹ “But after all! Is what seemed good to the Christians, and what was done among them, [to be hailed as] law of nations? Hardly.”⁴⁰

All these matters were, seemingly, so crystal-clear to the scientific jurist that Heinecke cannot help at times betraying irritation with Grotius' muddled empiricism. “This perpetual error of Grotius, that he would prove law of nations from the consensus of many nations, and for that reason strive to pack up like baggage everything whence a consensus of this kind may be elicited!”⁴¹ “Now Grotius girds himself with great paraphernalia to deal with the question whether war is permitted by divine law.”⁴² “Now again a thick hedge of testimonies of the ancients, which however do not prove but illustrate.”⁴³ This “too profuse” citation of authors is a running defect of the work of Grotius, who could not see that “these allegations [...] do nothing

³⁶ *On Grotius, Proæmium*, No. 46.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*, *Proæmium*, No. 51. This is Heinecke's statement of the idea of Grotius.

³⁹ For an indication of Heinecke's Christian piety, cf. his remarks on the relative duties of Christians and pagans in *On Grotius, Proæmium*, No. 50.

⁴⁰ *On Grotius, Proæmium*, No. 51.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*, I, 2, No. 5.

⁴³ *Ibid.*, III, 11, No. 6.

toward demonstrating the law of nature and nations".⁴⁴ Since the law of nations was independent of anything as superficial and mutable as long-time custom, no amount of historical evidence could make a substantial contribution toward the formulation of a supranational code of law.

III. — SOME PARTICULAR CRITICISMS.

The *Lecture on Grotius* afford numerous examples of the great Heineccian objection to the work of Grotius. A typical question concerns the right long claimed by major seapowers to levy tolls on traffic through certain waterways. Heinecke dislikes the arguments brought by Grotius in defence of this practice. "Grotius as usual proves it [...] by the customs and consent of nations. For he shows that the Romans and Byzantines and Athenians exacted tolls on shipping."⁴⁵ The invalidity of such proof should be obvious: "The customs of three nations do not make law." In fact, "even if I show that all nations have consented to it, I only prove what has been done, not what should be done".⁴⁶ The criticism voiced here is the most persistent refrain in all these instances: to show historical examples does not prove what should be done, but only what has been done.

Another question Heinecke thinks mishandled by Grotius is that of the right of legation. Both authors affirm the traditional doctrine that a sovereign does have the right to send ambassadors with the secure expectation that they will not be harmed, but Grotius fails to find a basis for it in natural law alone. Instead, he refers it to "law of nations", and "in his usual manner calls up the testimony of certain of the ancients, who refer the inviolability of envoys to [customary] law of nations".⁴⁷ Grotius errs, says Heinecke, for "it is easily demonstrated that the rights of envoys stem from the law of nature itself",

⁴⁴ *Ibid.*, *Proæmium*, No. 59. Actually, Grotius hardly cited more authors than Heinecke himself in the footnotes that occupy a considerable part of almost every page of the *Elementa*. In a typical chapter, like the sixth in Book II, dealing with the origin of civil society, he has 55 citations from ancient authors alone, plus a much smaller number from modern authors. He is at pains to emphasize, however, that he does this not by way of proving a doctrine but only by way of corroborating what he deduces from the law of nature.

⁴⁵ *On Grotius*, II, 3, No. 14.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*, II, 18, No. 1.

and he proceeds to demonstrate it syllogistically.⁴⁸ There are also aspects of diplomatic exchange which are rightly referred simply to custom, such as the numerous formalities of sending and receiving ambassadors, most of which are purely arbitrary and can be changed by the mutual consent of the nations concerned. The same attitude is found in Heinecke's treatment of the question of the rights of neutral powers during a war. "Grotius, in his usual manner, illustrates it with examples, so that he can teach that the nations have agreed on this doctrine. But what need of examples of nations, when reason itself proves a doctrine?"⁴⁹

Grotius had adduced several arguments to show that war is licit. The third of these was based on the consensus of nations throughout history. "And", comments Heinecke, "he proves that consensus by the testimonies of Cicero and two jurisconsults, Florentinus and Caius, and also Josephus, the Jewish historian."⁵⁰ But this argument is, first of all, "not necessary, because once it is proved that war is licit by the natural and the divine positive law, the consensus of nations matters little". Such evidence, moreover, "rather illustrates than proves, because nations have often consented to things which are not just". Besides that, finally, the authorities cited make a rather sparse showing; they are not sufficient for the purpose intended. "The testimony of Cicero and two jurisconsults do not prove that war was approved by the consensus of nations."⁵¹

What applies to war itself applies also to the initiation of hostilities. Grotius had distinguished between solemn war (preceded by a formal declaration) and non-solemn war (begun without declaration), the former being associated with just war, the latter with unjust. It is not hard to see, though, Heinecke observes, that this notion stems from mere custom and preference, and is not properly law of nations. Many feel that victory is more glorious if the struggle has been preceded by an announcement of purpose, or by fetial or other rites. But this does

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*, III, 17, No. 2. A similar argumentation in justification of reprisals may be found in *ibid.*, III, 2, No. 2.

⁵⁰ *Ibid.*, I, 2, No. 3.

⁵¹ *Ibid.*

not alter the fact that "rites and solemnities depend on the whim of men, and customs of this kind do not constitute law of nations".⁵²

As for the conduct of war Heinecke admits that belligerents in contemporary conflicts may observe certain general usages, or limitations. "It is agreed that nations have decided what weapons to use. Thus, today wars are not waged with beasts, like elephants; the more honorable nations do not use scythes or such instruments, nor poisoned arrows, and the like."⁵³ Moreover, "nations have introduced certain arbitrary laws; for example that captives not be made slaves, that we not set fires without necessity in advancing through hostile territory". Particular norms like these Grotius ascribed to law of nations.

Such was for Heinecke an abuse of the term "law of nations". "No one does not see that Grotius thus confuses law of nations with customs of nations."⁵⁴ Besides wrongly distinguishing law of nations from law of nature, Grotius was wrongly elevating to the level of law of nations what was in fact mere custom. "The former is law, the latter whim; the former obligatory, the latter not so at all." No quantity or weight of custom can transform mere usages into an international law. "All these things gather strength from custom, because they are conformable to the spirit of humanity, but not on that account do Russians and Turks sin against law of nations when they force captives into slavery!"⁵⁵

It may be noted that the rationalist's peremptory dismissal of all custom is not without a certain arbitrariness. It should, in fact, have seemed anomalous to Heinecke himself that there should be so marked a cleavage between customs prompted by the "spirit of humanity" and laws held as stemming directly from "principles of human nature". Is it true, he might have asked himself, that more humane usages such as not setting fires without necessity cannot be shown to be applications of natural law? The fact actually is that Heinecke brands humane practices as mere whim and custom for an aprioristic reason: simply because they are not reconcilable with a position he had adopted with regard to warfare.

⁵² *Elementa*, II, 9, No. 199.

⁵³ *On Grotius*, I, 2, No. 4.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*

In the *Elementa*, he had determined that, in warfare, anything one party may do to the other is licit. The reason for this is that sovereign states wage war as their sole ultimate means of righting their grievances, of obtaining their due.⁵⁶ Everything must be licit without which the offended nation cannot obtain its due, and this the nation cannot do

[...] unless it reduces the enemy to such condition that he is unable or unwilling to show further hostile spirit. To Heinecke this means that "any and all offices of humanity", which might enable the enemy to become stronger or to make good his resistance, may and do cease in wartime. Though you may call the Tartars inhumane or barbarous for using poison, it is not correct to call them "unjust", for in war "everything is licit".⁵⁷

The doctrinaire character of this part of Heinecke's doctrine on war is evident: once having deduced a conclusion from the general principle of the purpose of war, he held to it rigidly, refusing even to consider whether his conclusion was really the only one conformable to the law of reason.

IV. — UNIVERSAL LAW.

Uppermost in the mind of Heinecke as he drew up a system of law of nature and nations was the necessity of a code universal in its scope and application. Since it had to be a law common to all men regardless of nationality, race, or creed, he took pains not to incorporate anything peculiar to one people or religion. For this reason he criticized any seeming dependence on Sacred Scripture in Hugo Grotius. The third rule which Grotius had set himself when he began writing his law of war and peace was that he would avoid involvement with either side in the Thirty Years War or any other conflict that might involve religion. "And he could have done so", Heinecke remarks, "if he had argued solely from right reason, which is the same for both Papists and Protestants."⁵⁸ Unfortunately, he brought in passages from Scripture, "which the Papists often explain one way, and the sects and congregations another". The result was that he seemed to favor

⁵⁶ *Elementa*, II, 9, No. 201.

⁵⁷ *Ibid.* It should be noted that Heinecke, anomalously perhaps, does not readily justify the *initiation* of hostilities. For his careful delineation of the few really justifying causes of war, see *Elementa*, II, 9, Nos. 195-198.

⁵⁸ *On Grotius, Proæmium*, No. 58.

now one side, now another, and "the good man was soon suffering blows from all".⁵⁹

This was additional evidence for Heinecke that a law intended for universal application must not stem from any source not common to all. He rejected matter peculiar to any one religion, even though it be the whole of Christianity, or to any one national or regional code, as Roman law. He thought in terms of a law which would be quite as meaningful and acceptable to Africans and Asians as to Europeans. Unlike the natural law of reason, which he saw to be identical for men of all nations, races, and religions, a code like that of Grotius and his followers was limited from the start to the pale of western Christianity. He said of such writers:

Those good men seem hardly to have reflected how little weight among nations ignorant of Roman law and alien to Christian piety their arguments will have, drawn as they are from the law of Justinian, from the sacred pandects, canon law, works of Thomas, Albert the Great, St. Bonaventure, and others.⁶⁰

Heinecke visualized situations which he assumed that Grotius had not anticipated, situations in which the relatively parochial props of western Christianity would provide little support to a system of law expected to settle international disputes.

What if a nation has to remonstrate with Turks, or Chinese, or Japanese, about broken treaty terms? Surely they will easily be persuaded that everything is just which the Roman jurists and pontiffs, or Thomas Aquinas, or even the apostles and prophets have written!⁶¹

It was to escape the frustration of diplomats who might try to negotiate with non-Christians on such terms that Heinecke undertook to develop a law of nations free from such limitations.

Even Roman law, the greatest code of civil law known in the west, had not been used in all countries. "Roman civil law has been widely applied in many countries, but not everywhere. It has never penetrated into the forums of Denmark, Sweden, Poland, Russia; never into Asia and Africa."⁶² This made Roman law really a local or regional law when compared with the natural law. Unlike Roman law, "this law

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Elementa*, Preface, p. xiv.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *On Grotius*, Proæmium, Nos. 1-2.

of nature is truly a law of all nations. Since it flows from reason itself, it cannot but be common to all nations who have the use of reason." The law of nature had penetrated into all forums, and flourished there from the beginning. It was far more common to all peoples than Roman law *could* be, even if somehow promulgated to them. "Whether you deal with Turks, or Japanese, or Scythians, they can no more deny natural laws than arithmetic verities, [such as] two times two is four, because they flow from reason itself just as do these arithmetical propositions."⁶³ Since it was no less than this supreme universality that Heinecke imputed to the natural law, he made it the sole and exclusive source of the law which he expected to be applicable to all the problems and dealings of the nations.

* * *

The work of Grotius was epoch-making in the development of international law because it was so comprehensive an attempt to devise a code of laws both supranational and suprasectarian. Appalled by the partisan bitterness of the belligerents in the Thirty Years War, which had hardly begun when he produced the *De iure belli et pacis*, Grotius sought to work from natural reason as much as possible because it is the same on both sides of national or denominational boundaries. Not feeling obliged, however, to confine himself rigidly to what he could deduce syllogistically from first principles of nature, he readily incorporated into his system the customs and precedents which he found widely accepted among many peoples over prolonged periods of time.

Of the later Natural Law jurists, who are frequently looked upon simply as followers of Grotius, some imitated him only in his deductive aspects and disregarded his inductive efforts.⁶⁴ With the end of constructing a system scientifically free from all contingency, they took right reason as the sole and exclusive source of law of nations, and hence were compelled to reject much that Grotius had sought to

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ A convenient survey description of the Natural Law school is that given by Ernest BARKER in his *Introduction to Otto GIERKE, Natural Law and the Theory of Society, 1500 to 1800*, Cambridge University Press, 1934 and 1957; and Boston, Beacon Press, 1957.

utilize in addition to pure natural law. Johann Gottlieb Heinecke, representing the most rigorous adherence to the deductive process of right reason, refused to accept as law of nations any elements deriving from particular historical or religious sources. Since he believed that he was deducing all provisions of the law from the ultimate principles planted in the human mind by the Creator-Legislator, he saw only harm and confusion from the incorporation into the system of anything so contingent as the apparent consensus of peoples and nations. Thus he condemned these elements wherever he found them in the work of Hugo Grotius, who inevitably impressed him as more an empiricist than a rationalist.

Richard F. COSTIGAN, S.J.,
Saint Mary's College, Saint Marys, Kansas.

Grandeurs de la personne

Le renouveau personnaliste qui s'affirme dans la pensée contemporaine met en lumière les valeurs propres de l'homme. Ainsi, les excès de l'étatisme sont dénoncés au nom des principes fondamentaux de la raison, tandis que certaines insistances traditionnelles, même les plus orthodoxes, sont critiquées et mises au rancart comme inadaptées aux conditions psychologiques de la culture moderne.

On peut dire que c'est surtout en opposition au totalitarisme et à l'immobilisme que le culte de la personne se développe et se propage, qu'il exalte la dignité de l'individu et le dynamisme de l'esprit. Il rejoint cette affirmation de saint Thomas d'Aquin : la personne, en tant que « substance individuelle de la nature raisonnable ¹ », représente « ce qu'il y a de plus parfait dans toute la nature ² », parce qu'elle est à la fois spirituelle, distincte de toute autre et incommunicable ³.

Les grandeurs de la personne, ses prérogatives essentielles, peuvent s'exprimer en quatre mots : *individualité*, *liberté*, *sociabilité* et *finalité*.

I. — INDIVIDUALITÉ.

Parler de l'homme individuel, c'est parler d'un type privilégié d'être qui a sa nature, ses origines, ses caractéristiques déterminées.

A. NATURE.

La personne existe à titre propre; elle est une totalité concrète qui exerce immédiatement son acte d'être; elle est sans doute ordonnée d'une certaine façon au groupe et se trouve engagée dans un réseau de relations sociales, mais elle n'est pas une simple partie, une composante matérielle; elle est un tout qui subsiste et agit comme tel.

¹ Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, I^a, q. 29, art. 4, corps.

² *Même ouvrage*, art. 3, corps.

³ *Même ouvrage*, art. 4, ad 3^m.

Or, l'élément constitutif de la personne, c'est l'individualité, qui en fait, selon le mot de Pie XII, « la plus noble et la plus étonnante des œuvres de la création ⁴ ». L'homme individuel, poursuit le pape,

... constitue un centre unique et universel de l'être et de l'action, un *moi* qui se possède et dispose de lui-même. Ce *moi* est le même pour toutes les fonctions psychiques et reste le même malgré l'écoulement du temps. L'universalité du *moi* en étendue et en durée s'applique en particulier au lien causal qui le relie à ses activités spirituelles. Ce *moi* universel et permanent prend, sous l'influence de causes internes ou externes, consciemment perçues ou implicitement acceptées, mais toujours par une libre décision, une attitude déterminée et un caractère permanent, tant en son être intérieur que dans son comportement extérieur ⁵.

L'individualité s'avère de la sorte une unité psychosomatique sous-jacente aux activités de la personne dont elle constitue l'unité concrète; elle s'exprime dans la loi d'assemblage des diverses composantes de l'homme. En d'autres termes, l'individualité est l'unité caractéristique et essentielle de la personne; elle produit un résultat unique : l'être humain individuel qui est une manifestation originale de l'espèce. L'humanité, en effet, se multiplie afin de s'exprimer le plus pleinement possible en autant d'épiphanies différentes et irremplaçables qu'il y a d'individus. C'est la multitude et la différenciation de ses membres qui font la richesse de la race humaine.

L'individualité est un concept complexe. Elle est *unique*, propre à chacun et distincte de toute autre, même si elle possède certains traits communs avec d'autres; elle est *organique*, non pas seulement une somme de fonctions, mais un ensemble qui postule un *summum* d'intégration; elle est *indivisible* et engendre un tout qui la constitue et la distingue; elle est *permanente*, toujours identique à elle-même, attachée à un individu qui vit dans le temps et qu'elle anime depuis sa naissance jusqu'à sa mort; elle est *finalisée* par l'idée d'une vocation spéciale; elle est *caractérisée*, en ce sens qu'elle s'affirme dans l'activité comme un style de vie, une tonalité présents dans toutes les initiatives et dans toutes les réactions ⁶.

⁴ PIE XII, *Personnalité humaine et psychologie appliquée* (10 avril 1958), dans *La Documentation catholique*, 55 (1958), col. 524.

⁵ *Même endroit*, col. 521.

⁶ Voir Jean-C. FILLOUX, *La Personnalité*, Paris, Presses universitaires de France, 1957, p. 10; aussi, Louis LAVELLE, *De l'Ame humaine*, Paris, Aubier, 1951, p. 454, 457.

B. ORIGINES.

L'individualité de l'homme « provient en dernier ressort de l'âme spirituelle ⁷ », déclare Pie XII.

Mais comment l'âme se différencie-t-elle en chaque personne ? Elle ne peut être une substance spirituelle complète en elle-même, car elle constituerait alors une espèce complète; et il y aurait autant d'humanités qu'il y a d'hommes, mais pas d'humanité commune à tous. Aussi, saint Thomas d'Aquin enseigne-t-il que l'individuation de l'âme découle de son union à un corps, c'est-à-dire de sa réception dans la matière. Par suite de cette incorporation, l'âme est diversifiée, elle est liée à un espace, à une durée, à des organes, à une hérédité, à un milieu, à une éducation et à une culture; elle est marquée de notes individuanes.

Cependant, l'on ne saurait réduire l'individuation de l'âme à sa réception dans la matière, à son rôle de forme, puisqu'elle peut survivre indépendamment du corps. L'individualité, donc, tout en étant déterminée par une relation corporelle, s'explique ultimement par une destinée personnelle qui fait de chaque homme « un être authentique, distinct de tout autre par son degré propre de participation à l'Être divin ⁸ ».

De plus, comme l'âme humaine n'est pas seulement animante, ou forme du corps, elle ne peut résulter du travail d'organisation matérielle de l'embryon; son origine doit être plus élevée et spirituelle.

Cependant, l'âme ne peut se caractériser individuellement ni agir sans le secours du corps. L'individualisation se situe pour ainsi dire à la jonction de la forme et de la matière, là où la matière exerce un rôle nécessaire dans la constitution même de la forme. Car Dieu ne crée pas l'âme en général; il crée une âme concrète, destinée à tel organisme, possédant des caractéristiques déterminées qui imprègnent avant tout ses facultés intellectuelles et volitives.

Il y a ainsi une différence entre toutes les âmes créées par Dieu. Jamais, dans toute l'histoire du monde, il n'y aura deux hommes identiques.

⁷ PIE XII, *Personnalité humaine et psychologie appliquée*, col. 521.

⁸ Voir André MUNIER, *Manuel de Philosophie*, t. 1, Tournai, Desclée et C^{ie}, 1956, p. 38; aussi, Ven. MARCOS, o.m.i., *De animarum humanarum inæqualitate*, dans *Angelicum*, 9 (1932), p. 465.

C. CARACTÉRISTIQUES.

Chaque être humain possède une individualité dont les notes spécifiques les plus marquantes sont la différenciation, le dynamisme, l'incommunicabilité, l'unicité.

La différenciation, le caractère distinctif, de la personnalité, apparaît dans la situation particulière où chaque homme se trouve, les circonstances dans lesquelles il a à évoluer, les organes sensoriels, glandulaires, etc., qui conditionnent même son activité intellectuelle. Sans doute, un effort constant et bien orienté peut corriger, dans une certaine mesure, les défauts corporels, mais il reste que la nature apporte des conditions d'exercice, favorables ou défavorables, qui sont des frontières infranchissables, ou des poteaux de départ nettement délimités. Ainsi, le moi est situé dans les bornes d'un corps qui ne pourra jamais être celui d'un autre et qui l'affecte d'une façon unique, à l'exclusion de tout autre.

Bref, l'individuation inscrit dans l'homme des différences à la fois matérielles et spirituelles qui l'identifient sur le double plan de l'essence et de l'existence.

Le dynamisme inhérent à l'homme l'oblige, en partant des données de sa nature, à développer les facultés dont il a la disposition, à construire en quelque sorte sa personnalité totale et définitive. « La naissance, écrit Louis Lavelle, est l'avènement d'un être qui porte en lui, comme un trésor caché, toutes les puissances que sa vie actualisera un jour ⁹. » Ces possibilités individuelles ouvrent au moi un champ immense qu'il ne doit pas laisser inculte sous peine de le voir devenir inutilisable à tout jamais.

Personne ne peut se plaindre d'être enfermé dans un cadre trop étroit, parce que personne ne peut démontrer qu'il fait un plein usage de ses moyens, qu'il déploie tout le courage possible pour réussir sa vie; et aussi, parce que les facultés proprement humaines, l'intelligence et le vouloir, la connaissance et l'amour, peuvent être sans cesse dilatées et enrichies. « Actualiser ces puissances, écrit encore Louis Lavelle, les multiplier, mais en les unifiant et en les hiérarchisant, telle est la tâche de chacun de nous dans la vie, qui au lieu de nous permettre

⁹ Louis LAVELLE, *De l'Ame humaine*, p. 475.

de nous plaindre de notre limitation, nous invite au contraire à nous demander si nous réussissons jamais à mettre en œuvre toutes nos ressources ¹⁰. »

L'incommunicabilité propre à la personne individuelle n'est pas une restriction, un étranglement; elle est plutôt une précision qui se dessine à l'intérieur des possibilités indéfinies de la nature raisonnable. A partir des frontières déjà fixées par sa nature, le moi opère constamment, par toutes ses démarches, une détermination, une distinction, une clarification progressives qui constituent peu à peu un être à nul autre pareil, de plus en plus unique et incomparable. Il est donc vrai de dire que, grâce à une activité vertueuse, l'individualité forme en l'homme un visage distinctif qui traduit son exclusivité ontologique et qui est une création morale absolument incommunicable.

L'unicité, considérée dans le domaine psychologique, est la perspective, la polarisation d'intérêts, que l'individualité introduit dans la considération de l'univers. Ainsi, chacun se situe au centre du monde et se croit le plus remarquable personnage du monde.

Ma destinée [écrit Jacques Maritain] est la plus importante de toutes les destinées; si misérable que je me connaisse, je suis plus intéressant que tous les saints; il y a moi, — et tous les autres; et tout ce qui arrive à tous les autres est un accident du tableau, mais ce qui m'arrive à moi-même et ce que j'ai moi-même à faire a une importance absolue ¹¹.

Si l'on regarde les choses objectivement, dans l'ordre physique et ontologique, l'on découvre, bien sûr, que l'on n'est pas plus que les autres, mais simplement un fétu de paille, porté par le vent, qui miroite un instant au soleil! Il s'ensuit donc une antinomie entre l'insignifiance cosmique et la prépondérance psychologique du moi; antinomie qui ne peut se résoudre qu'en recourant aux desseins du Créateur. Si je réfère à Dieu, en même temps que ma propre importance, celle de chaque autre humain, ma personnalité trouve sa vraie signification, qui est relative, mais qui reste réelle: même sans transcendance historique peut-être, je garde, dans l'optique divine, une signification unique, parce que j'ai été créé unique, pour remplir une destinée

¹⁰ Même auteur, *De l'Acte*, Paris, Aubier, [s.d.], p. 282.

¹¹ Jacques MARITAIN, *Court Traité de l'Existence et de l'Existant*, Paris, Hartmann, 1947, p. 123.

unique. Ainsi, l'orgueil morbide devient impossible et le dynamisme de l'action est sauvegardé par l'optimisme.

II. — SOCIABILITÉ.

Déjà, en ce qui a été exposé sur la notion même d'individualité, l'on voit poindre une connotation nécessaire aux autres hommes. C'est que l'une des valeurs essentielles de la personne est la sociabilité, dont la nature, les origines et les caractéristiques sont maintenant scrutées.

A. NATURE.

C'est un postulat fondamental que chacun doit conserver sa vie et l'occuper de la façon la plus digne possible. Si ce postulat ne se réalise pas, la personnalité subit un échec. Mais cette obligation de la réussite n'est pas valable seulement dans le cas d'un individu en particulier; elle l'est aussi dans le cas de tous les autres.

Cela signifie [d'après Constantin Despotopoulos] que la conservation de la vie et son accomplissement de la manière la plus digne doivent se produire par la tâche de l'homme donné, non pas seulement dans le cas et l'étendue de sa vie propre, mais aussi dans le cas de la vie de tout autre homme. Si donc l'homme donné considère comme son devoir de conserver, et remplir des activités et attitudes les plus dignes, seule sa vie individuelle, négligeant totalement le même devoir en ce qui concerne la vie des autres hommes, alors il se condamne à échouer dans le domaine même de sa vie individuelle¹².

En effet, une existence qui se renferme dans une perspective exclusivement individuelle ne saurait être parfaite, car elle méconnaît indûment le droit de son entourage à des activités les plus dignes possibles.

Ceci revient à dire que le concept d'individualité, ou de perfection personnelle, inclut nécessairement une relation à la perfection d'autrui, une inflexion dans le sens d'un service communautaire. Pour réussir à conserver sa vie et à la conduire excellemment, selon le postulat fondamental de la nature humaine, il faut d'abord apporter au groupe, au prix même d'une modification de ses rêves individuels, une contribution qui permette aussi aux autres de parfaire leur existence propre.

¹² Constantin DESPOTOPOULOS, *Liberté et valeur*, dans *Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia (Venezia, 12-18 Settembre 1958)*, Firenze, Sansoni Editore, 1960, p. 51.

Cette sociabilité ontologique de l'homme se réfracte dans l'ordre psychologique : nul ne saurait être satisfait de sa propre vie et ne pourrait atteindre intégralement ses buts, s'il ne se sentait pas efficacement inséré dans un monde valable, et s'il ne se croyait pas accepté et ratifié pour ainsi dire, par ce monde.

Bref, la relation sociale est un attribut inséparable de la personne; elle est requise pour la perfection de l'individu et pour sa quiétude psychologique.

B. ORIGINES.

La sociabilité découle de la rationabilité. Selon J.-W. Lapierre, elle est « ... une vertu de l'homme raisonnable plutôt qu'un penchant ou une aptitude de l'animal humain ¹³ ».

La raison exige effectivement qu'on admette l'existence et la nature individuelles des autres hommes au même titre que les siennes propres. Alors, imposer son intérêt particulier, satisfaire son égoïsme aux dépens du prochain, est un viol de la raison.

Par exemple [dit Robert Givord] si dans un partage je m'attribue par fraude une part double, j'agis comme si, étant un, j'étais deux, donc contrairement à ce que ma raison voit être. Là encore, je me mets en contradiction avec le fond intime de mon esprit, en tant qu'il est déterminé par la vérité ¹⁴.

C'est la nature de l'homme qui fonde sa sociabilité et, du coup, lui impose la justice. Celle-ci est en quelque sorte une exigence innée et constante de dépassement. Elle oblige à respecter la personne, la liberté et les possessions d'autrui.

[Elle] crée une zone de sécurité, de protection autour de chacun de nous; elle organise un milieu de relative liberté et une réciprocité d'indépendance. Et cela pour que les hommes puissent déployer leurs initiatives, agir à la première personne, en êtres responsables, se donner d'eux-mêmes, et non comme des animaux bien dressés, à leurs tâches et au service social. On voit que la justice consacre l'individu, autrui aussi bien que moi-même, comme un centre de droits à respecter; elle fait de chacun un centre d'intérêt à garantir, un centre de revendications possibles ¹⁵.

¹³ Jean-William LAPIERRE, *Réflexions sur la sociabilité naturelle de l'homme*, dans *La Nature humaine. Actes du XI^e Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue française, Montpellier, 4-6 septembre 1961*, Les Etudes philosophiques, t. 16, n° 3, juillet-septembre 1961, p. 117.

¹⁴ Robert GIVORD, *La nature humaine, le problème moral et la création des valeurs*, dans *La Nature humaine*, p. 150.

¹⁵ G. MADINIER, *La Conscience morale*, Paris, Presses universitaires de France, 1954, p. 58.

Bref, la sociabilité découle de la nature de l'homme et en est un élément essentiel. Personne ne peut se développer pleinement sans la société de ses semblables. Il faut accepter les autres avec leur individualité propre, selon l'ordre rationnel qui est celui de la justice.

C. CARACTÉRISTIQUES.

La sociabilité humaine comporte trois composantes principales : l'activité, le progrès, l'humanisation.

L'activité est une prérogative nécessaire de l'être social, en ce sens que l'insertion dans le groupe n'est pas tant un fait statique qu'une puissance dynamique. En effet, la société se développe constamment grâce à l'action des personnalités qui y participent. L'univers humain est à la fois donné et construit. Il est un objet qui s'impose, comme un point de départ, au labeur communautaire; mais il est un objet malléable, perfectible. Les hommes, travaillant de concert, selon un idéal lucide, peuvent non seulement se parfaire eux-mêmes, mais ils peuvent se dépasser et entraîner dans leur mouvement progressif tout leur milieu, voire l'humanité entière. La société concrète résulte pour une bonne part de l'ensemble des activités toujours mouvantes, toujours renouvelées et qui pourraient toujours être créatrices, de chacun de ses membres. Un groupe humain qui resterait passif, inactif, n'aurait pas de raison d'être.

Le progrès est l'effet, en même temps que la justification, de cette activité originale qui rejette le *statu quo* et tend vers le meilleur.

Il y a dans l'esprit humain [écrit le père Joseph de Finance, s.j.] un ferment révolutionnaire, un refus qui tient à sa grandeur. Ceux-là seuls progressent qui savent dire non à la présente médiocrité. Aussi bien, l'histoire de l'humanité est celle d'un effort constant pour remplacer l'ordre de fait (fondé sur la coutume, la tradition, etc., donc irrationnel, contingent, en tout cas imposé du dehors) par un ordre dont la source soit dans l'homme et qui, par conséquent, ne le limite plus. Substitution du droit écrit au droit coutumier, des états organisés par une volonté lucide aux cités d'origine légendaire, des régimes démocratiques aux monarchies de droit divin; interventions toujours plus nombreuses de la loi pour ordonner, régulariser, rationaliser ce qui était jusque-là livré aux caprices et aux hasards de l'initiative individuelle et de la libre concurrence... De plus en plus, la société, le genre humain entendent poser eux-mêmes leurs propres conditions et faire reculer le pur donné. Leur technique, toujours plus ambitieuse, ne respecte même plus, dans ses prétentions, ces zones que défendait jadis un mystère sacré (domaine

de la vie, du sexe, etc.). L'homme se résigne de moins en moins à accepter tel quel ce que lui offre la nature. Ce monde où il se trouve jeté, il veut le transfigurer à son image, le rendre pleinement humain ¹⁶.

L'humanisation croissante de l'univers est donc le fruit du progrès social. En transformant le monde par son labeur, l'homme valorise et surélève le donné matériel que la nature lui fournit.

Dans un outil de pierre préhistorique, les qualités de la matière brute entrent pour une très grande part dans la valeur du produit; cette part est moins grande dans un outil métallique; beaucoup moindre encore dans une machine-outil; infime, dans ces instruments extraordinairement perfectionnés que sont, par exemple, les cerveaux électroniques. L'humanité tend donc, semble-t-il, vers une limite où le donné sera devenu négligeable, où tous les moyens de vie de l'homme se trouveront intégralement humains ¹⁷.

Grâce à l'effort constant de la communauté terrestre, l'univers s'humanise de plus en plus : c'est la conquête progressive de la matière par l'esprit !

III. — LIBERTÉ.

La liberté est définie par les philosophes comme l'acte le plus spécifique, le plus intime et le plus authentique de la personnalité; fruit commun de l'intelligence et de la volonté, elle permet à l'homme de maîtriser sa propre vie.

Voyons, sous l'optique personnaliste, la nature, les origines et les caractéristiques de ce libre arbitre.

A. NATURE.

Selon Louis Lavelle, la liberté « ... est l'acte par lequel nous nous créons nous-mêmes ¹⁸ »; l'homme libre s'enfante comme il le veut ou, si l'on préfère, il est capable d'une seconde naissance qu'il choisit lui-même.

Il ne s'agit pas, bien sûr, de création ni d'enfantement physiques, mais de spécification et de croissance spirituelles, morales, proprement humaines en un mot. Comme l'écrit Jean Mouroux : « Quand il paraît au jour, l'homme n'est encore qu'une confuse espérance. Il n'existe

¹⁶ Joseph DE FINANCE, s.j., *Existence et Liberté*, Paris, Emmanuel Vitte, 1955, p. 318.

¹⁷ *Même ouvrage*, p. 319.

¹⁸ Louis LAVELLE, *De l'Acte*, p. 283.

qu'en germe et doit se développer par lui-même. Non point à sa guise et anarchiquement, mais suivant sa loi propre ¹⁹. » Telle est la liberté : le développement de la personne par elle-même.

Cette renaissance de l'homme se présente sous deux aspects complémentaires : celui d'un affranchissement et celui d'une orientation.

La liberté est un affranchissement parce qu'elle est maîtrise de soi, victoire sur la servitude instinctive ou passionnelle. Cette libération, préliminaire peut-on dire et en quelque sorte négative, établit la personne dans une situation de disponibilité par rapport à son développement plénier. Elle fonde la conquête du moi, la construction d'une personnalité qui cherche à agir selon sa nature et ses fins immanentes. Elle consiste tout d'abord dans l'acquisition d'habitudes rationnelles et la formation du caractère aux dépens des instincts et des conflits intérieurs. Dès lors, elle unifie l'être selon un idéal dont les représentations et les formulations concrètes sont attrayantes et inépuisables. Ce faisant, elle détache le moi de la passion dont l'objet corporel limité engendre l'asservissement, l'étroitesse et le désordre. La liberté affranchit l'homme en le tournant, par une intention transcendante, par un effort constant et toujours à reprendre, vers une valeur infinie.

La liberté est aussi une orientation, parce qu'elle est un pouvoir de choix et d'initiative. Elle place l'homme au-dessus de sa nature, du donné originel, de la réalité extérieure; elle lui permet de choisir son propre visage, celui d'un saint ou celui d'un criminel; celui d'un héros ou celui d'un traître; celui d'un bienheureux ou celui d'un damné. La liberté est la possibilité et la responsabilité de l'option; non pas essentiellement dans l'ordre physique, qui peut tout de même être cultivé et transformé quelque peu, mais bien dans l'ordre moral. Sur ce plan, nous pouvons nous donner la personnalité que nous voulons, nous rendre bons ou mauvais selon notre vouloir propre.

B. ORIGINES.

Ce pouvoir de renaissance et de configuration morales constitue, peut-on dire, l'essence spécifique de l'homme. Il s'enracine dans le vouloir du Créateur et est inscrit dans la nature individuelle.

¹⁹ Jean MOURoux, *Sens chrétien de l'Homme*, Paris, Aubier, 6^e éd., 1953, p. 119.

La liberté prend donc sa source dans l'intimité exclusive où l'homme s'entretient face à face avec Dieu, se mesurant à ses desseins, écoutant la parole personnelle qu'il lui adresse en le nommant par son nom. La liberté est le moyen donné à l'homme pour répondre à l'appel des vues divines; elle est l'affrontement, dans la solitude, de l'homme et de son Auteur.

Toute la personnalité se concentre et s'exprime dans l'acte libre qui tire l'individu hors de la foule anonyme où sa responsabilité s'obnubile, et lui découvre sa réalité véritable, insérée au fond de son être comme une voie ouverte vers une destinée transcendante.

La liberté s'enracine dans le destin de l'homme, qui est fait libre précisément pour pouvoir prendre et tenir en mains son propre sort, pour pouvoir être la cause de son être moral. Dans ce domaine, l'homme n'est, à son point de départ, qu'une possibilité, la faculté de dire oui ou non à la vie et à Dieu; cette possibilité, qu'il oriente comme il veut, il doit cependant l'actualiser. Face aux desseins divins, il opte pour eux ou contre eux; il est libre de se faire bon ou mauvais; mais nécessairement, il doit choisir de se faire l'un ou l'autre.

C. CARACTÉRISTIQUES.

La liberté apparaît marquée du triple caractère de la vérité, de la maîtrise et de l'action.

La vérité s'apprend graduellement dans la libération des déterminismes extérieurs et intérieurs. Pour l'individu, comme pour le genre humain dans l'ensemble de son développement historique, elle est la victoire sur les instincts, sur les mythes et sur les ignorances.

Le mythe est déjà un progrès pour l'homme qu'il élève au-dessus de l'expérience purement tangible; il lui fournit une explication plausible du monde et apporte un apaisement provisoire à ses doutes.

Mais un jour vient [écrit le père Joseph de Finance, s.j.] où le pourquoi tombe sur le mythe lui-même, où les vieilles réponses traditionnelles ne suffisent plus, où l'homme veut se rendre compte personnellement et percevoir les raisons des choses. Ce jour-là, la science est fondée et l'homme acquiert une dimension de plus, un nouveau degré de liberté. Un pas décisif a été fait. La liberté que l'homme vient d'acquérir ne signifie plus simplement la fin ou l'allègement des contraintes extérieures : c'est au dedans de lui-même que l'homme se sent désormais affranchi. Jusque-là, il était en proie à toutes les illusions des sens et de la fantaisie,

à toutes les idoles de la tribu. A présent, la raison, par une illumination merveilleuse, lui a révélé sa valeur objective, impersonnelle, éternelle. Un nouveau monde s'ouvre à lui : le monde de la vérité²⁰.

La maîtrise de soi est aussi un instrument et un effet de la liberté : toutes deux s'entraident et s'animent mutuellement. Tout comme la vérité, la possession de soi-même requiert un long combat et une patiente recherche.

Chez l'enfant, la présence du libre arbitre est si discrète et si faible qu'il paraît immergé dans le sensible et dans l'instinct; mais bientôt l'esprit se manifeste et s'affirme, la conscience psychologique s'éveille; la personnalité s'impose et réagit aux contraintes; la liberté s'exprime sous une forme rudimentaire, cherchant à écarter ou à éviter les obstacles qui proviennent des objets ou des personnes de l'entourage; enfin, dans les contacts douloureux ou agréables offerts par le milieu, la spontanéité individuelle découvre à la fois sa puissance et ses limites. La vie sociale est, en effet, une arène excellente pour l'apprentissage de la possession de soi. Dans l'amitié comme dans les conflits, dans la force comme dans la faiblesse, dans l'exaltation comme dans le mépris, l'homme apprend à se connaître et à se dominer.

L'action est la mise en œuvre de la personnalité. Elle se poursuit, durant toute la vie, au moyen du libre arbitre. Mais cette actualisation des possibilités humaines n'est pas anarchique; elle tient compte des données de la nature; elle se fixe dans une orientation qui se précise de plus en plus à mesure que se déroule l'histoire personnelle.

La liberté doit tenir compte, sous peine d'être stérile et erratique, de la réalité qui lui est donnée. Chacun de ses actes, tout en la déterminant et en limitant le champ des possibilités ultérieures, ouvre cependant de nouveaux horizons plus précis et plus profonds, découvre des tâches innombrables à entreprendre.

Dans son déroulement temporel, la liberté réalise la personnalité morale; elle achemine progressivement vers le succès ou la faillite de la destinée. A mesure que l'existence se poursuit, que les actes successifs se posent, de nouvelles avenues immédiates s'offrent à elle; elle peut les manquer par ignorance, les rejeter par légèreté, les mépriser

²⁰ Joseph DE FINANCE, s.j., *Existence et Liberté*, p. 310.

par passion, de sorte que toujours, et jusqu'à la mort, un choix vertueux est constamment requis pour mener à bon terme la vocation.

C'est donc la liberté qui permet de répondre efficacement aux appels que le Créateur adresse à chaque personne, d'une manière toute spéciale qui ne se répétera jamais pour aucun autre être ici-bas.

IV. — FINALITÉ.

La philosophie traditionnelle enseigne que le propre de l'homme n'est pas d'être lourd comme le minéral, ni de croître comme la plante, ni de sentir comme l'animal, mais d'organiser sa vie grâce à la raison, selon les valeurs respectives de ses diverses composantes. Cette hiérarchie structurelle de la personne lui fixe une finalité dont il importe de comprendre la nature, les origines et les caractéristiques.

A. NATURE.

La fin propre de l'homme est son plein accomplissement spirituel. Ce que chacun doit désirer par-dessus tout, c'est d'être parfaitement soi-même, de vivre pleinement.

La vie consiste à se chercher, à se trouver, à s'orienter, à se parfaire. Ontologiquement et physiquement, le but de l'homme est donc de s'actualiser intégralement, de donner sa pleine mesure. Psychologiquement, le plein accomplissement de soi est la réussite, à la fois individuelle et sociale, que l'on connaît comme telle; car, selon Louis Lavelle : « Nous ne pouvons justifier notre vie à nos propres yeux qu'en la faisant telle qu'elle soit préférée, voulue et aimée non seulement par nous-même, mais encore par tous ceux à qui le modèle en pourra être proposé ²¹. »

En général, la finalité est une définition réalisable par l'action; elle est la mise en œuvre de la nature propre d'un être. Or, le propre de la personne n'est pas surtout l'unicité, l'exclusivité, l'incommunicabilité, qui se retrouvent, semble-t-il, chez tous les vivants, mais c'est principalement son caractère spirituel, celui qui lui permet de se dépasser et de croître quasi infiniment. Selon le père de Finance,

...l'être matériel se dépasse lui aussi, d'une certaine manière, par son agir, qui l'arrache à son individualité close. Mais cet agir, entièrement

²¹ Louis LAVELLE, *De l'Acte*, p. 125.

déterminé par la nature, ne comporte à l'égard de celle-ci aucune transcendance; il n'en est que le déroulement et c'est pourquoi il n'est pas créateur d'histoire. Le dépassement de l'être spirituel est d'un autre ordre. C'est l'accès à un nouveau type d'existence : l'existence intérieure de la pensée et du vouloir, dans laquelle il accueille les autres êtres pour s'accomplir par eux en même temps qu'il les accomplit²².

La personne recherche, à travers les êtres particuliers et concrets qu'elle pense ou qu'elle aime, la forme spirituelle du vrai et du bien, dont elle ne sera jamais saturée, dont elle peut s'enrichir sans limites.

B. ORIGINES.

D'où vient donc, en chaque homme, cette possibilité propre d'accomplissement spirituel ? Quelle est la mesure qui le spécifie, qui le fait unique et différent des autres ? Qui lui assigne sa finalité ? C'est la vocation divine, soutenue par une certaine inspiration intérieure.

D'après Louis Lavelle, la vocation est ce qui oriente chacun vers son but : « C'est l'exigence même de notre propre accomplissement spirituel²³ » ; c'est notre nature en tant qu'il dépend de nous de l'actualiser; c'est la réalisation de nos possibilités à travers les événements innombrables et disparates de la vie; c'est l'épanouissement de toutes les puissances personnelles, selon la nature idéale constamment présente comme un but et sollicitant les efforts.

Notre cheminement ici-bas est essentiellement la recherche et l'escalade, dans la liberté, d'une voie montante, à partir des données de la nature individuelle.

Or [écrit Lavelle] c'est ce rapport de la liberté et de la nature qui constitue à proprement parler le problème de la vocation. Car notre liberté ne trouve pas seulement la nature devant elle comme un obstacle et un instrument; la nature lui ouvre en quelque sorte la voie dans laquelle il lui faut entrer, lui livre les seules ressources qu'elle puisse utiliser, lui propose les seuls problèmes qu'elle soit capable de résoudre, lui impose les seules tâches qu'il lui appartient d'accomplir²⁴.

Cette nature individuelle est orientée par Dieu vers une perfection idéale qui exige l'actualisation de la meilleure part d'elle-même; elle constitue une certaine possibilité, spécifiquement sienne, offerte à sa liberté; elle devient ainsi un appel incessant auquel il faut répondre.

²² Joseph DE FINANCE, s.j., *Existence et Liberté*, p. 67.

²³ Louis LAVELLE, *De l'Ame humaine*, p. 469.

²⁴ *Même ouvrage*, p. 459.

C'est dans cet appel que réside la suprême grandeur de l'homme : « Sa vérité originelle, écrit le père de Finance, est dans le regard que Dieu pose sur lui et sa valeur authentique est celle que l'amour divin lui confère ²⁵. »

La voix divine, imprimée en chaque personne, éveille chez elle un écho attachant qui incite à poursuivre la vocation par une tension qui attire et prépare un influx intérieur et efficace, capable de réaliser des merveilles, de changer les obstacles en succès et de faire l'accord de l'être en lui-même et avec Dieu. Cette force intime qui fixe sur l'idéal, c'est pour le philosophe l'inspiration intérieure; mais pour le théologien c'est la grâce mystique qui attache au divin avec une indicible suavité.

C. CARACTÉRISTIQUES.

La finalité personnelle n'est pas un objectif extérieur qui laisse plus ou moins indifférent. En tant que perfection même de l'individu, elle est à la fois une immanence, un devoir et une ascèse.

L'immanence du but donné à l'homme garantit que ses efforts ne sont pas pour d'autres, mais bien pour lui-même, non pas pour un avenir incertain, mais aussi pour le présent.

La finalité ne se présente donc pas simplement comme une œuvre à faire ou comme un objet à conquérir. « Elle inclut, selon le mot du père de Finance, la libre démarche qui la réalise ²⁶. » Si l'homme peut atteindre sa vocation, c'est nécessairement par une action qui affecte sa réalité propre, qui le perfectionne lui-même, qui l'amène à maîtriser les passions et les intérêts auxquels il est soumis par une loi matérielle, qui lui fait rejeter des attrait étrangers, qui lui permet de faire ses choix et de ne pas se les laisser dicter par sa nature ou son subconscient.

La possession de soi, l'accomplissement personnel, qui constituent la fin morale de l'homme, sont, de toute évidence, quelque chose d'intérieur, une possession propre, une maîtrise intime que la psychanalyse contemporaine, en éclairant les déterminismes obscurs du moi, semble devoir rendre plus complète et plus profonde.

²⁵ Joseph DE FINANCE, s.j., *Existence et Liberté*, p. 377.

²⁶ *Même ouvrage*, p. 86.

Le devoir est le lien qui rattache le vouloir libre de la personne à sa vocation; il est la finalité en tant qu'elle s'impose à la conscience et à la liberté par la médiation de la raison. Ainsi, dit le père de Finance,

...le devoir nous individualise (ou plutôt révèle notre individualité) en nous situant en face de la Valeur absolue, comme en face du Principe (personnel) qui nous domine, s'impose à notre respect et à notre obéissance, et à l'égard duquel nous avons à prendre librement position. Il nous individualise encore par le caractère singulier que revêt en nous son appel. Non seulement, en effet, les devoirs concrets se diversifient autant que les destinées singulières : les complexes de circonstances qui précisent et modifient pour chacun de nous les exigences de la loi universelle ne sont jamais exactement donnés deux fois; mais encore, supposé deux cas parfaitement indiscernables, il reste que mon devoir se présente à moi comme une vocation personnelle à laquelle nul ne peut répondre pour moi. Car il ne s'agit pas simplement d'un ordre objectif à établir dans les choses, c'est ma liberté, c'est mon existence singulière qui doit s'ordonner à sa fin. Et la voie que je choisis est mienne, et mon choix est mien et j'en porte sans recours la responsabilité. Quelle que soit dans ma vie la part de la pression sociale, de l'automatisme, du réflexe instinctif, etc., il y a toujours un moment secret, il y a une certaine profondeur de mon âme où c'est moi seul qui parle, où je me décide seul ²⁷.

Le devoir est obligatoirement une tâche personnelle; il est inséparable du but, de l'idée d'une réussite, de l'orientation de la vie. Même la révolte contre les obligations imposées par le pouvoir établi, si elle est autre chose qu'une explosion passionnelle et aveugle, se donne une justification, se forge un idéal, puis se présente comme une cause sacrée, comme un devoir !

L'ascèse, le refus des faux aiguillages, est une condition nécessaire du dégagement requis à la poursuite spontanée du but personnel; elle est exclusive à l'homme, le seul être créé qui puisse prendre, à l'égard de ses sens, une attitude ordonnée, en réprimant leurs impulsions, en leur refusant les images concrètes qui les alimentent.

Comparé à l'animal, qui toujours dit « oui » à la réalité comme telle, même dans le cas où il l'a en aversion et la fuit, l'homme est « l'être qui peut dire non », « l'ascète de la vie »; et à l'égard de tout ce qui n'est que réalité, le protestant éternel. Comparé à l'animal dont l'existence est l'incarnation de l'esprit bourgeois, l'homme est en même temps le *Faust* éternel, la *bestia cupidissima rerum novarum*, qui est toujours insatisfait de la réalité qui l'entoure, toujours avide de rompre les barrières de son être en tant qu'il est ici maintenant et tel, et de son

²⁷ *Même ouvrage*, p. 87-88.

« milieu »; avide en particulier de s'évader de sa propre réalité personnelle telle qu'elle est à chaque instant ²⁸.

L'ascèse est un emmagasinage de forces; c'est l'athlète qui s'entraîne au combat; c'est l'arc qui se bande pour rejoindre le but; c'est l'esprit qui concentre toute sa puissance vers l'idéal !

* * *

La noblesse suprême de la personne, c'est d'atteindre librement et activement une perfection individuelle et sociale qui n'a pas sa pareille dans l'histoire de l'humanité !

Il faut donc rejeter l'idéal quiétiste d'une vie où ne s'exerceraient ni le choix personnel ni la fécondité créatrice. Sous une apparence de docilité à la motion divine, une telle vie serait en réalité indocile à l'appel de cette liberté originelle qui cherche à susciter la nôtre et à la promouvoir. La fidélité au plan de Dieu ne doit pas être conçue comme celle de l'exécutant à sa partition, mais plutôt comme celle de l'artiste à son inspiration. Nous n'avons pas seulement à déchiffrer notre vie, mais à la composer selon un certain idéal. La traduction de cet idéal en actes déterminés s'effectue sous notre propre responsabilité. Il ne faut pas viser à se décharger de celle-ci, mais veiller à ce que, par la rectitude de notre intention, par la pureté de notre attitude spirituelle, la traduction exprime fidèlement ce qu'elle doit exprimer ²⁹.

Le succès de l'homme ici-bas, c'est le parfait accomplissement de la vocation que lui offre le Créateur.

Germain LESAGE, o.m.i.,
Séminaire universitaire.

²⁸ Max SCHELER, *La situation de l'Homme dans le Monde*, traduction M. DUPUY, Paris, Aubier, [1951], p. 72.

²⁹ Joseph DE FINANCE, s.j., *Existence et Liberté*, p. 368.

The Socio-Educational Thoughts of Motse

INTRODUCTION.

“Motse is a big Marx and a little Christ [...]. In his willingness to endure hardship he is truly like Christ. If men had nailed him to a cross, he would certainly not have regretted, but endured it with a smile.”¹ The conclusion reached by Professor Liang Chi-Chao, who died thirty years ago and was considered one of the greatest writers in modern China.

Motse was born in the 5th century B.C. His religious thoughts could not be better and higher than Christ's, who is true man and true God. We can understand that as very natural and obvious. But, if somebody says that his socio-educational thoughts are more excellent and wonderful than that of Marx, who was born twenty-three centuries after Motse and has been considered the founder of modern sociology and the father of current Communism, you may be surprised at this and even doubtful, about whether it is true or not.

For Western people, or even for other peoples of the World, Marx seems so familiar, that there is no need to make a special treatment here. In regard to Motse, not only Western people know little about him, even the Chinese people did not or even do not pay much attention to their great ancestor. So before we analyse his thoughts, we offer a short life story of the big Marx, that will help you to recognize him better and judge his doctrine easily.

Micius' full name in Chinese is Mo Ti. More commonly he is styled Motse, i.e. the Master or Philosopher Mo. It is now generally believed that he lived approximately from 468 to 382 B.C., although there is still some controversy about the exact date.

His birthplace, too, is a matter of dispute. The best authorities of the present day favor the opinion that Micius was born in the feudatory state of Lu, i.e., the western part of the modern province of Shantung. This, it will be recalled, was the same state in which both Confucius and Mencius were born. Owing to the fact that Micius spent much of his

¹ Liang CHI-CHAO, *The Research on Motse*, p. 43.

time in the state of Chi, i.e., the eastern part of the present province of Shantung, several earlier critics thought that he was a native of this state. In eastern Shantung there is a place called Chi Mo, and it has been suggested that Micius spent some of his earlier years at that place. Later, it is surmised, he adopted the name of the place for his own, or it was conferred upon him as a sign of distinction. As Mo is not commonly used as a family name in China, this theory seems very plausible.² As to the actual details of his career our knowledge is very scanty. The references to him found in the Dynastic Annals are of an incidental nature, and writers usually are concerned more with his teaching. The way in which the Father of Chinese History, Szu Ma-chien (145-86 B.C.) treats Micius is rather suggestive. While giving full account of other philosophers of that time, he has only an epitaph of twenty-four characters to offer the memory of Micius. At the end of his chapter on Mencius and Hsun-Tse, he has this short appendix: Mo Ti was an official in the state of Sung, he was skilled in defensive warfare, and a strong economist. Some say that he was a contemporary of Confucius, while others maintain that he came after him. In the introduction to the History of the same author, we have this enlightening statement: "Motse lived in a very small thatched hut built of rough, unworked timber. His utensils were of earthenware, his food of the coarsest kind. In the summer he wore garments of coarse, yellow cloth, and in the winter he wore a coat of deerskin. When he was buried, he was laid in a coffin of thin boards." These details harmonize with the teaching of Micius, and may therefore be regarded as reliable. There remains, however, some uncertainty as to the official position referred to, and several scholars will not believe that Micius ever was an office bearer.

In the Huai Nantse compilation from 180 B.C. we read that when Micius was young he "studied under a confucian teacher and became versed in the teaching and methods of Confucius". He became disgusted with the elaborate and expensive rituals connected with the Confucian mourning regulations, which he thought were "detrimental to the living and harmful to public affairs". Turning away from the excessive ways of the Chou Regulations, he found his great pattern in the famous Yu, the founder of the Hsia Dynasty. "He renounced the way of Chou and practised the Hsia Regulations." This, too, harmonized with his teachings, for we find him always ready to imitate the great Yu. Lu Shih Chun Chiu, written about 248 B.C. and ascribed to the famous Lu Pu-wei, contains a reference to Micius. It states that he was detained at the court of the Duke of Lu, because he was found to possess good knowledge of the ancient lore. We are told that an imperial commissioner to the court of Lu gave him special instruction, so it may be that it was here that Micius imbibed much of the learning he later so aptly used in setting forth his own principles. Apart from these bits of information, we know

² Concerning the birthplace of Motse, the scholars have different opinions. The theory, which tells that he was a native of Chi state, is not acceptable. The present author wrote two articles refuting such a theory. The first was published in the *Continent Magazine*, May 1957 and the second was printed in *Heng-Y Monthly*, May 1959.

practically nothing more about the life of Micius than what we may gather from incidental remarks in the writings bearing his name. But these reveal to us a man of high principles, who practised what he preached, and who was actively engaged in self-denying service for the good of others.³

I. — THE ORIGIN OF SOCIETY.

Believing the materialistic conception of history and accepting economic determinism, Marx and Engels taught that a country did not exist from the beginning. According to them, there were no ideas about country or government, consequently there were no countries. When an area developed economically to a certain state, then the society began to divide itself into classes. At this point the country appeared. Thus they said in the *Communist Manifesto*:

The Communists are further reproached with desiring to abolish countries and nationalities. The working men have no country.⁴

Motse maintained that the origin of society and country was the common need of the people. He said:

In the beginning of human life, when there was yet no law and governments, the custom was everybody according to his own idea. Accordingly each man had his own idea, two men had two different ideas, and ten men had ten different ideas—the more people the more different notions and everybody approved of his own view and disapproved the views of others, and so arose mutual disapproval among men. As a result, father and son, elder and younger brothers became enemies and were estranged from each other, since they were unable to reach any agreement. Everybody worked for the disadvantage of the other with water, fire, and poison. Surplus goods were allowed to rot without sharing; excellent teachings [Tao] were kept secret and not revealed. The disorder in the human world could be compared with that among birds and beasts. Yet all this disorder was due to the want of a ruler. Therefore, [Heaven] chose the virtuous in the world and installed the three ministers. Seeing the vastness of the empire and the difficulty of attending to matters of right and wrong and profit and harm among peoples of far countries, the three ministers divided the empire into feudal states and assigned them to feudal lords. Feeling the insufficiency of their capacity, the feudal lords, in turn, chose the virtuous of their states and appointed them as their officials.⁵

³ HOLTH, *Sverre*, Shanghai, The Commercial Press, 1935, pp. 9-10.

⁴ ENGLES, *The Origin of Families, Private property and Country*.

⁵ MOTSE, *Identification with superior*, I, pp. 55-56.

II. — THE ORGANIZATION OF SOCIETY.

According to the teaching of Motse, the idealistic organization of society is descendent. The supreme authority is Heaven, then the son of Heaven, i.e. the emperor, then the lords and kings, then the heads of districts and villages, and the lowest class is the folk or the people. Such a classical organization of society is just like the Egyptian Pyramid: from the basis of the people you can go up to the highest top — the Heaven. If you read the following ideas of Motse, you will understand the reason why he wants to construct such an organization:

Now the head of the village was the most high-minded and tender-hearted man of the village. He notified the people of the village, saying: Upon hearing good or evil you shall report to the head of the district. What the head of the district thinks to be right, all shall think to be right. What he thinks to be wrong, all shall think to be wrong. Put away from your speech that which is not good and learn his good speech. Remove from your conduct that which is not good and learn his good conduct. How can there be disorder in the district?

Now how was order brought about in the district? There was order in the district because the head could unify the standards of the district. The head of the district was the most high-minded and tender-hearted man of the district. He notified the people of the district, saying: Upon hearing good or evil you shall report to the lord. What the lord thinks to be right all shall think to be right; what he thinks to be wrong all shall think to be wrong. Remove from your speech that which is not good and learn his good speech. Take away from your conduct that which is not good and learn his good conduct. How then can there be disorder in the state?

Now, how was order brought about in the feudal state? There was order in the state because the feudal lord could unify the standards in the state. The lord of the state was the most high-minded and tender-hearted man of the state. He notified the people of the state, saying: Upon hearing good or evil you shall report to the emperor. What the emperor thinks to be right all shall think to be right; what the emperor thinks to be wrong all shall think to be wrong. Take away from your speech that which is not good and learn his good speech. Remove from your conduct that which is not good and learn his good conduct. How then can there be disorder in the empire? ⁶

From the quotation above, we may note two fundamental ideas of Motse. The first is "Identification with superior" — to identify from the lowest class of the people to the highest class of the emperor. The second is "Esteem for Righteousness" — from the people to the emperor,

⁶ MOTSE, pp. 57-58.

all have to take Righteousness as their standards. Motse thinks that only by "the identification of Righteousness in the whole world", can the countries be well governed and society be truly peaceful.

Plato, the most famous Greek Philosopher, esteems righteousness as the basis of the country; and Motse also teaches that righteousness is the canon of society. These two big social and educational thinkers have the same opinion about righteousness, so we can be sure that truth cannot be divided into western and eastern.

According to our great Chinese Socio-educational thinker, village (or family, as he calls it in some other places) is the basic unit of the state, the head of a village or of a district has authority over the people in giving orders and the people have the obligation to obey the orders. Moreover, the people must take the speech and conduct of the head officers as their standards. If they say right, all the people have to say right; if they say wrong, all the people have to say wrong. Such an authoritative and dogmatic method of thinking seems to be dangerous in making the people less creative in their own thinking. But according to Motse, all the heads have to be selected as the most high-minded and tender-hearted. If they were all such gentle and learned leaders, then they would not make any mistake; and therefore, if the people follow them, they will be safe and not make mistakes.

The emperor is the highest governor of the whole world. All the kings and lords have to follow him: such a way of thinking is simply blind obedience and the greatest dictatorship! How can Motse remove the current corruptions? He presents two kinds of remedies:

The first remedy is the remonstrance of the people. He says: When the superior is at fault there shall be good counsel, when the subordinates show virtue, there shall be popular recommendation.⁷

You shall identify yourself with the superior and not associate with your subordinates. So doing, one deserves encouragement from his superiors and praise from the people. On the other hand, if upon discovering good you should not report it and upon discovering evil you should not report it; if you should not think to be right what the superior thinks to be wrong; if there should be no recommendation when there is virtue among the people and no good counsel when the superior is at fault; and if you should unite with the subordinates but differ from the superior you deserve heavy punishment from your superiors and condemnation from the people.⁸

⁷ *Identification with superior*, I, p. 56.

⁸ *Identification with superior*, II, pp. 60-61.

In the idealistic society of Motse, all the governors are absolutely virtuous: the lords and kings, selected by the son of Heaven — the emperor, — are as such; and the officials, elected by the kings, are as such too. Then, the superiors, who are not good and need the remonstrance of the people, will be hardly found in the whole country.

But to carry the process of identification with the superior up to the son of Heaven and not further up to the Heaven itself — then the jungle from Heaven is yet unremoved. Thereupon Heaven would send down cold and heat without moderation, and snow, frost, rain, and dew untimely. As a result, the five grains could not ripen and the six animals could not mature; and there would be disease, epidemics, and pestilence. Now the repeated visitations of hurricanes and torrents are just punishments from Heaven — punishments to the people below for not identifying themselves with it.⁹

If the son of Heaven were not “most high-minded and tender-hearted”, then what shall be done?

We know that if a president elected by the people cannot do his job properly, then the people can remove him out of his office. But the son of Heaven was not elected by the people, logically he cannot be removed by the people. According to the opinion of Motse, Heaven will certainly damage such a son of Heaven and punish him too. He says:

The ancient sage-kings, Yu, Tang, Wen, and Wu loved the people of the world universally, leading them to reverence Heaven and worship the spirits. Many were their benefits to the people. And thereupon Heaven blessed them, establishing them emperors; and all the feudal lords of the empire showed them respects. [On the other hand] the wicked kings, Chieh, Chow, Yu, and Ly, hated all the people in the world, seducing the people to curse Heaven and ridicule the spirits. Great were their injuries to the people. Thereupon Heaven brought them calamity, depriving them of their empire and their lives; and posterity condemned them to this day.¹⁰

Motse very strictly divides the people of the society into different classes; but his division does not depend upon nobility or commonness of the status of the people, it relies, however, upon their virtue or their weakness. Thus, he teaches in “Exaltation of the virtuous I”:

Therefore in administering the government, the ancient sage-kings ranked the morally excellent high and exalted the virtuous. If capable, even a farmer or an artisan would be employed-commissioned with high rank, remunerated with liberal emoluments, trusted with important

⁹ *Identification with superior*, II, pp. 62-63.

¹⁰ MOTSE, pp. 15-16.

charges, and empowered to issue final orders. For, if his rank were nothing, people would not respect him; if his emoluments were not final, people would not stand in awe before him. To place these three [honours] upon the virtuous is not so much to reward virtue, as to bring about the success of the enterprise [of government].

Therefore ranks should be standardized according to virtue, tasks assigned according to office, and rewards given according to labour spent. When emoluments are distributed in proportion to achievements, officials cannot be in constant honour, and people in eternal humility. If a person is capable, promote him; if incapable, lower his rank.¹¹

The idealistic society of Marx is a society of the proletariats. He thinks, that the history of mankind is but the history of class struggles. The result of this class struggle is the political possession of the ruling class by the proletariats. Using this proletarian political supremacy, a socialistic organization will be established and, after destroying all classes, there will be a society without any class. He says in the *Communist Manifesto* as follows:

When, in the course of development, class distinctions have disappeared, and all production has been concentrated in the hands of a vast association of the whole nation, the public power will lose its political character. Political power, properly so called, is merely the organized power of one class for oppressing another. If the proletariat during its contest with the bourgeoisie is compelled, by the force of circumstances, to organize itself as a class, and, as such, sweeps away by force the old conditions of production, then it will, along with these conditions, have swept away the conditions for the existence of class antagonisms, and of classes generally, and will thereby have abolished its own supremacy as a class.¹²

Motse also divides society into different classes as we have already seen in the past few paragraphs; but his aim is for the identification of the inferiors to the superiors and does not at all have any intention to abolish the political power or to sweep away the countries. On the contrary, he would like to use such a pyramidal organization to establish a strong political power or government, to construct a universally lovable society and to develop a peaceful world. He is different from Marx both in the aim and in the ways of organizing a new and idealistic society.

¹¹ MOTSE, pp. 32-33.

¹² Jerome DAVIS, *Contemporary Social Movements*, New York, 1930, p. 137.

III. — DISEASES OF SOCIETY.

Frederick Engels says in the very beginning of the *Communist Manifesto*:

The history of all hitherto existing society is the history of class struggles.

Freeman and slave, patrician and plebeian, lord and serf, guild-master and journeyman, in a word, oppressor and oppressed, etc.¹³

From the viewpoint of social diseases, such opinions of Marx and Engels seem reasonable; but if you did a deeper and wider research, then you will confess that they have just seen the surface of the social diseases but not the inside of them. They have seen the effects but not the causes of them. I think Mr. Maurus William criticizes it very objectively:

All social advance has been registered not as the result of conflict of interest at the point of production, but in response to the common interests of the majority as social beings. Social evolution always operates in response to this universal law. The end and aim of all social progress is the solution to problems of existence.

The class struggle is an effect, not a cause. It is due to insecurity in the means of existence. It is to the interest of society as a whole to eliminate the cause.

In proportion as society advances its effects to eliminate the cause do the effects disappear.¹⁴

Some sociologists (Dr. Sun-yet-san and Dr. M. William) say that Marx was a social pathologist. But it seems to us, that Marx is not worthy to be called a pathologist, because the duty and the function of a pathologist is not merely to observe all the conditions, processes, or results of a particular disease, but it is more important to deal with the nature of disease, especially with the structural and functional changes caused by disease. Since Marx has put the social diseases upside down in their causes and effects, how can we call him a social pathologist?

1. Motse acknowledges that the greatest social disease in the you. Here and now we just present and analyse the social diseases, which were pointed out by Motse in his famous work.

¹³ MOTSE, pp. 33-34.

¹⁴ *The Social Interpretation of History*, New York, 1921, p. 77.

1. Motse acknowledges that the greatest social disease in the world is "want of mutual love". He says:

The wise man who has charge of governing the empire should know the cause of disorder before he can put it in order. Unless he knows its cause, he can not regulate it. It is similar to the problem of a physician who is attending a patient. He has to know the cause of the ailment before he can cure it. Unless he knows its cause he cannot cure it. How is the situation different for him who is to regulate disorder? He too has to know the cause of the disorder before he can regulate it. The wise man who has charge of governing the empire must, then, investigate the cause of the disorder.

Suppose we try to locate the cause of disorder, we shall find it lies in the want of mutual love. What is called disorder is just the lack of filial piety on the part of the minister and the son towards the emperor and the father. As he loves himself and not his elder brother, the younger brother benefits himself to the disadvantage of his father. As he loves himself and not his elder brother, the younger brother benefits himself to the disadvantage of his elder brother. As he loves himself and not his emperor, the minister benefits himself to the disadvantage of his emperor.

And these are what is called disorder. When the father shows no affection to the son, when the elder brother shows no affection to the younger brother, and when the emperor shows no affection to the minister, on the other hand, it is also called disorder. When the father loves only himself and not the son, he benefits himself to the disadvantage of the son. When the elder brother loves only himself and not his younger brother, he benefits himself to the disadvantage of the younger brother. When the emperor loves only himself and not his minister, he benefits himself to the disadvantage of his minister, and the reason of all these is want of mutual love.¹⁵

2. At that time, many Confucianists were teaching "fatalism", which seemed to Motse another social disease. He criticizes the fatalism as follows:

Further, he [Confucianist] holds tenaciously to the dogma of fate and argues: "Old age or early death, poverty or wealth, safety or danger, order or chaos are destined by the fate of Heaven and cannot be modified. Failure or success, reward or punishment, luck or adversity, are all settled; the wisdom and power of man can do nothing." When the different officers believe this, they will neglect several duties. When the common people believe this, they will neglect their work. Lax government will lead to disorder; inefficient agriculture will lead to poverty. And poverty is the root of disorder and insurrections. Yet the Confucianists take this teaching about fate to be the Tao and the principle of life. This is to destroy the people of the empire.¹⁶

Kung Mengtse said: "Poverty or wealth, old age or untimely death, all are determined by Heaven and they cannot be altered." Again, he

¹⁵ MOTSE, *Universal Love*, I, pp. 78-79.

¹⁶ *Ibid.*

said: "The superior man must learn." Motse said: To hold fatalism and teach people to learn is like telling him to cover his hair and yet remove his hat.¹⁷

In regard to the damages that may be caused by fatalism, Motse describes very concretely as in the following:

Now, if they should believe in fate and behave accordingly, the rulers would be negligent in hearing lawsuits and attending to government; the ministers and secretaries would be negligent in attending to court; the farmers would be negligent in sowing seeds and planting trees; the women would be negligent in weaving and spinning, then according to my opinion clothing and food for the world will be insufficient. As to the result of the application of the doctrine of fatalism to the government of the empire, to worship Heaven and the spirits above with it, Heaven and spirits will not be pleased, and to nurture the people below with it, they will not be benefited but will be demoralized and cannot be employed. And, within, defence will not be strong, and, without, attack will not be victorious. And that for which the wicked kings of the three Dynasties, Chieh, Chow, Yu and Li, lost their country and ruined their state was just this [doctrine].¹⁸

Professor Fang-Shao-Tsu writes with a sad emotion in his *Research on Motse*:

During the past 20 centuries, Moism has been obscured, but Fatalism has been very widely propagated. Besides the Fatalism of Confucianists, there were Fatalism of Taoists, and of Buddhists. Our people were so much injured by this doctrine, that they just followed the fate of Heaven peacefully, and did not know to try their own best. The poison of fatalism was so strong, that even now we still feel hard to change their mind. When and where will rise another great man like Motse to promote a Neo-Antifatalism and cure the disease of our people.¹⁹

3. The incredulity of the Will of Heaven and the doubt of the existence of the ghosts and spirits are another social disease. Motse explains with parables:

Motse said: What is the reason for the disorder in the world? It is because the gentlemen of the world all understand trifles but not things of importance. How do we know they understand trifles but not things of importance? Because they do not understand the Will of Heaven. How do we know they do not understand the will of Heaven? By observing the conduct in the family. If a man commits a misdemeanour in the family, he still has other families in which to seek shelter. Yet father reminds son, the elder brother reminds the younger brother, saying: "Be obedient, be careful in conduct in the family. If one is not obedient and careful in conduct in the family, how can he live in the state?" If a

¹⁷ MOTSE, *Kung-meng*, p. 234.

¹⁸ MOTSE, p. 101.

¹⁹ MOTSE, p. 102.

man commits a misdemeanour in the state, he still has other states in which to seek shelter. Yet father reminds son and the elder brother reminds the younger brother, saying: "Be obedient. Be careful. One cannot live in a state and be disobedient and careless." Now all men live in the world and under Heaven. When a man sins against Heaven, there is nowhere to seek shelter. But people do not think of warning each other. Thus I know that they do not understand things of importance. And Motse said: Be obedient. Be careful. Be sure to do what Heaven desires and avoid what Heaven abominates.²⁰

The Confucianists neither believe much in ghosts and spirits nor discuss much about them. Thus Confucius says: "When still unable to do your duty to men, how can you do your duty to the spirits? And his disciples prove that "the Master would not discuss prodigies, prowess, lawlessness or the supernatural".

But Motse, on the other hand, not only teaches the will of Heaven, but also discusses ghosts and spirits. Even more, he says that the doubt of existence of ghosts and spirits is a very great and serious disease of the society:

Motse said: With the passing of the sage-kings of the Three Dynasties, the world lost its righteousness and the feudal lords took might as right. The superior and the subordinates are no longer gracious and loyal; father and son, elder and younger brother are no longer affectionate and filial, brotherly and respectful, virtuous and kind. The rulers do not attend diligently to government and the artisans do not attend earnestly to the work. The people practice immorality and wickedness and become rebellious. Thieves and bandits with weapons and poison, water and fire hold up innocent travellers on the highways and the bypaths, robbing them of their carts and horses, coats and fur coats, to enrich themselves. All these start therewith (with the passing of the sage-kings). And so the world falls into chaos.

Now, what is the reason for this confusion? It is all because of the doubt of the existence of the ghosts and spirits, and the ignorance of their being able to reward virtue and punish vice. If all the people in the world believe that the spirits are able to reward virtue and punish vice, how could the world be in chaos? Those who deny the existence of spirits proclaim: "Of course, there are no spirits." And from morning till evening they teach this doctrine to the people of the empire. They bewilder the people, causing them all to doubt the existence of ghosts and spirits. In this way the empire becomes disorderly. There, Motse said: If the rulers and the gentlemen of the world really desire to procure benefits for the empire and remove its calamities, they must understand whether ghosts and spirits exist or not.²¹

²⁰ MOTSE, *Will of Heaven*, III, p. 151.

²¹ MOTSE, *On Ghosts*, III, pp. 160-161.

4. Extravagance and dissipation are also one of the big social diseases. In the *Indulgence in Excess*, Motse not only vividly describes the extravagant life of the rulers and lords, but in the same time he scolds and condemns them very seriously:

The present rulers are quite different from this when they make their clothes. Having what is warm and light in winter and what is light and cool in summer, they would yet heavily tax the people, robbing them of their means of livelihood, in order to have elaborately embroidered and gorgeous garments. Hooks are made of gold and ornaments on the girdle consist of pearls and jades. Women are employed to make the embroidery and men to do the carving. All these are for the adornment of the body. They really add little to its warmth. Wealth is squandered and energy wasted all for naught. So, then, when clothing is made not for the body but for brilliant appearance, the people will be wicked and unruly and the ruler extravagant and deaf to good counsel. It will be impossible to keep the country out of disorder. If the rulers sincerely desire the empire to have order and hate to see it in disorder, they must not indulge in making clothing excessively.²²

In the same chapter, Motse talks about the extravagance of houses and palace, of eating and drinking, of boats and carts. Since the ideas are almost the same and the words are very numerous, no further reference will be made.

Professor Chen-tsu says as follows:

Motse treats extravagance as the source of disorder and esteems the economy of expenditure as the root of restoration. I think he is absolutely right, because from economy the people will have surplus, and when they have surplus, they will be modest; on the other hand, from extravagance the people will suffer from insufficiency, and when they feel insufficient, they will fight. That was why the lords then made disorder among the families and the kings started the offensive wars.

Rev. Cyrus LY.

(To be continued)

²² *Ten Essays About Motse*, p. 105.

La foi profonde de Rutebeuf

L'un des critères moraux qui inspirent la verve satirique de Rutebeuf et la justifient est sa foi profonde : c'est un chrétien fervent.

Ayant probablement reçu une éducation de clerc, il connaît bien l'Écriture, ainsi qu'on peut le constater par la grande variété de textes bibliques qu'il cite ou auxquels il fait allusion. On ne saurait imaginer qu'il ait pu s'y référer aussi fréquemment qu'il l'a fait, sans croire lui-même à la lettre et à l'esprit de ces textes.

Rutebeuf croit profondément en Dieu ; sa foi est simple et pure. Il adore surtout la Vierge ; c'est à elle qu'il confie son sort et qu'il consacre le plus souvent ses pensées pieuses. C'est pour elle qu'il compose des poèmes comme l'*Ave Maria Rutebeuf*, le *Dit de Notre Dame* et la *Chanson de Notre Dame*. C'est auprès d'elle qu'il cherche consolation aux heures de détresse.

Il serait superflu de relever tous les passages où Rutebeuf fait preuve de sa foi en Dieu et en la Vierge¹. Nous tenons néanmoins à citer deux vers qui nous paraissent d'une grande beauté, en même temps qu'ils semblent contenir pour ainsi dire la foi profonde du poète et sa conviction que le destin de l'homme se trouve entre les mains du Tout-Puissant. Parlant de Dieu, dans la *Nouvelle complainte d'outre-mer*, Rutebeuf s'exprime ainsi :

... il at le monde en sa main
Et nos n'avons point de demain².

De même que, négligeant son intérêt personnel, il avait mis sa verve satirique au service de ses convictions, lorsqu'il s'agissait d'adopter une attitude honnête ou de défendre ses amis, le poète n'hésitera pas à utiliser le fouet au nom de la foi. Il n'y a d'ailleurs pas incompatibilité entre la satire et la religion, quoi qu'ait pu en penser un

¹ Ce travail a été fait, bien que d'une manière peu complète, par Albert BURCHART, dans *Beiträge zur Kenntniss der französische Gesellschaft in der Zweiten Hälfte des XIII Jahrhunderts, auf Grund der Werke Rutebeufs, des Roman de la Rose, des Renart le Nouvel und des Couronnement Renart*, dissertation inaugurale de Leipzig, imp. à Cobourg, 1910, p. 8 et suiv.

² *Œuvres complètes de Rutebeuf*, publiées par Edmond FARAL et Julia BASTIN, t. I, Paris, 1959, p. 500, vers 81-82.

catholique fervent comme A. Lecoy de La Marche, selon qui la satire et l'enthousiasme religieux étaient, au XIII^e siècle, les pires ennemis³. Bien au contraire, quand Rutebeuf attaque les Ordres Mendians, c'est aussi, entre autres raisons, parce qu'ils oublient la vraie religion et qu'ils s'en éloignent. Puis, quand il prêche la Croisade, il obéit à sa conviction qu'on sauve son âme en se consacrant à la délivrance des Lieux saints.

Ainsi donc, le zèle religieux du poète, qui lui permet de s'adresser directement à la Vierge et de se former une conception de la divinité et du contact entre Dieu et l'homme, l'incite à censurer tout ce qu'il estime répréhensible dans la conduite du clergé⁴. La foi diminue; les moines, les prélats, le pape lui-même ne donnent point le bon exemple. Les hommes seuls sont en cause; l'Église, elle, reste en dehors, inviolable dans ses dogmes et respectée comme une « vieille mère, dont on plaint la misère et l'abandon⁵ ». Rutebeuf le dit dans la *Vie du monde* :

Quele gent a Diex mis pour garder sa maison !
Sa vigne est desertée, n'i laboure mais hon⁶.

C'est pour la vraie foi que le poète se lamente; c'est en son nom qu'il bafoue les moines et les évêques. Il parle, enfin, pour le salut de sa « lasse d'ame crestienne⁷ ».

Rutebeuf prêche la Croisade, parce qu'il croit que c'est une entreprise sacrée, à laquelle aucun chrétien ne doit refuser son concours. Là encore il met sa satire au service de la foi, donc d'une cause qui est bonne. Ayant constaté que personne ne songe plus à la délivrance des Lieux saints, il s'emploie à réchauffer le zèle de tous ceux à qui ce devoir incombe. Il fustige les seigneurs, les bourgeois, les moines, les prélats, tous ceux qui ne bougent pas. Saint-Jean-d'Acre se trouve en danger, l'empire latin de Constantinople s'écroule, on demande à Rutebeuf de prêcher l'expédition en Sicile comme une guerre sainte, le roi saint Louis prépare sa croisade de Tunis — et la prédication du poète devient ardente, jamais lassée. Il consacre à ces événements

³ A. LECOY DE LA MARCHE, *La Société au XIII^e siècle*, Paris, 1880, p. 37.

⁴ Voir notre étude, *Rutebeuf — Poète satirique*, Paris, Bibliothèque de la Sorbonne, 1961, p. 94 et suiv.

⁵ Voir C. LENIENT, *La Satire en France au Moyen Age*, 3^e éd., Paris, 1883, p. 55.

⁶ Ed. FARAL et BASTIN, p. 403, vers 81-82.

⁷ Dans *La Mort Rutebeuf*, éd. citée, p. 577, vers 60.

des pièces qui sont de véritables « cris de détresse, rudes satires, appels passionnés ⁸ ». Même après le désastre de Tunis, le poète ne renonce pas au grand rêve de la libération des Lieux saints. Est-il en retard sur son siècle ? Le fait-il sur commande ? Toujours est-il qu'en 1277, sept ans après l'échec de Tunis, il compose sa *Nouvelle complainte d'outre-mer*, appel fervent à la croisade. On a qualifié Rutebeuf de « dernier apôtre des Croisades ⁹ ».

Son argumentation en faveur de la guerre sainte relève à la fois du genre satirique et du genre moralisant. En rappelant les devoirs imposés par la religion, le poète s'en prend vigoureusement, et sur un ton moqueur, à ceux qui refusent d'obéir. Parmi les thèmes employés pour encourager les hommes à se croiser, les plus importants s'inspirent de la foi.

Pour commencer, il rappelle la nécessité de gagner sur la terre son salut dans le ciel. Rutebeuf le dit dans la *Voie de Tunes* :

Dès lors que li hons nait, a il petit a vivre;
Quant il a quarante ans, or en a mains ou livre,
Quant il doit servir Dieu, si s'aboivre et enyvre;
Ja ne se prendra garde tant que mors le delivre ¹⁰;

et dans la *Nouvelle complainte d'outre-mer* :

Prince, premier, qui ne saveiz
Combien de terme vos aveiz
A vivre en ceste mortel vie,
Que n'aveiz vos de l'autre envie,
Qui sens fin est por joie faire ?
Que n'entendeiz a votre afaire
Tant com de vie aveiz espace ¹¹ ?

Dans ces deux passages, le poète ne ménage guère ses traits contre ceux qui ne se soucient nullement de leur salut et refusent de prendre la croix.

S'adressant ensuite à la jeunesse, il lui demande de faire en sorte qu'elle acquière des mérites devant Dieu. C'est l'argument favori de Rutebeuf pour appeler les jeunes à la croisade et à mettre fin à leur

⁸ Voir Joseph BÉDIER, *Les Fabliaux — Etudes de littérature populaire et d'histoire littéraire du moyen âge*, 5^e éd., Paris, 1925, p. 413-414.

⁹ *Ibid.*, p. 411.

¹⁰ Ed. FARAL et BASTIN, p. 466, vers 97-100.

¹¹ *Ibid.*, p. 499, vers 63-69.

vie frivole et dépourvue de toute morale. Il l'emploie dans la *Chanson de Pouille* :

Jone gent, qu'aveiz enpencei ?
De quoi vos iroiz vos vantant
Quant vos sereiz en vieil aei ?
Qu'iriez vos a Dieu reprouvant
De ce que il vos a donei
Cuer et force et vie et santei ?
Vos li aveiz le cuer ostei :
C'est ce qu'il vuet, tant seulement¹²;

puis, dans la *Disputaison du Croisé et du Décroisé*, où l'invective se termine sur une note comique, lorsque, pour faire comprendre la futilité de l'existence terrestre, le poète nous dit que la vie de l'homme vaut un œuf cassé :

Seiz tu se tu vivras asseiz ?
Di moi se tu seiz en queil livre
Certains vivres soit compasseiz,
Manjue et boif et si t'enyvre,
Que mauvais est de pou lasseiz;
Tuit sont un, sachez a delivre,
Et vie d'oume et oez quasseiz¹³.

et aussi dans la *Nouvelle complainte d'outre-mer*, où le ton est plus sérieux, car le poète y accuse ouvertement prélats, clercs, chevaliers et bourgeois de négliger Dieu et la sainte Église :

Prelat, clerc, chevalier, borjois,
Qui trois semaines por un mois
Laissiez aleir a votre guise
Sens servir Dieu et sainte Eglise,
Dites, saveiz vos en queil livre
Hom trueve combien hon doit vivre ?
Je ne sai, je nou puis troveir¹⁴.

Si le prétendu « livre » où les hommes pourraient trouver des précisions sur la durée de la vie terrestre, si les deux thèmes mentionnés ne suffisent pas à convaincre les pauvres mortels à courir à la croisade, toutes affaires cessantes, Rutebeuf agitera aussi la pensée du Jugement dernier, que tout chrétien devrait craindre — notamment dans la *Complainte d'outre-mer* :

Torneioer, vous que direz
Qui au jor du Juyse irez ?

¹² *Ibid.*, p. 433, vers 9-16.

¹³ *Ibid.*, p. 476, vers 170-176.

¹⁴ *Ibid.*, p. 504, vers 183-189.

Devant Dieu que porrez respondre ?

.

Que direz-vous ? je ne sai qoi,

Li plus hardi seront si qoi

C'on les porroit penre a la main¹⁵.

Il paraît donc acquis que la personnalité de Rutebeuf a dicté son inspiration et que sa foi profonde justifie, du moins en partie, sa verve satirique. Il observe les hommes, les critique et les juge; il stigmatise le clergé régulier, défend ardemment la Croisade et la prêche avec acharnement. C'est un homme foncièrement honnête et foncièrement pieux.

A. SERPER,

Jérusalem.

¹⁵ *Ibid.*, p. 448-449, vers 135-137 et 143-145. *Penre a la main*, « en faire ce que l'on veut ». Rutebeuf semble avoir été fortement préoccupé par l'idée du jugement dernier, dont la crainte l'obsède. Il en parle en de nombreux autres endroits de son œuvre. D'ailleurs, sans relation avec la fin de la croisade, la crainte du jugement dernier est un thème très ancien dans la littérature parénétique médiévale, en français et en latin, où il est lié à celui du devoir de mériter devant Dieu avant que de quitter la vie terrestre. Voir aussi, à ce sujet, l'édition FARAL et BASTIN, p. 433, note aux vers 9-32.

Lettre de Bouguer à Lotbinière

Les documents émanés de Lotbinière, ou le concernant, sont déposés à la *New York Historical Society*; les *Archives publiques du Canada* en conservent des photocopies. Ces papiers de Lotbinière renferment deux pièces de Bouguer, une note d'appréciation d'une observation astronomique de Lotbinière et une lettre libellée comme suit :

A Monsieur de Lotbinière Capitaine d'infanterie à Quebec

J'ai non seulement reçu, Monsieur, la lettre dans laquelle vous me faisiez part de vos remarques sur l'instrument de M. Hadley¹, je me souviens de l'avoir lue avec plaisir, et je crois avoir eu l'honneur de vous le marquer. Le changement de hauteur apparente de l'astre par le mouvement du navire qui s'abaisse et qui s'élève, est observé très finement; et il est certain que comme vous le remarquez très bien, il faut prendre le résultat moyen, parcequ'il est sans doute fourni par l'elevation moyenne du navire au dessus de la surface de la mer. ces remarques étoient d'autant plus précieuses pour moi, qu'elles étoient excellentes et qu'outre cela elles me venoient d'une personne pour laquelle j'aurai toujours un sincere attachement. Je fais tout le cas que je dois de votre esprit, mais je connois également les qualités excellentes de votre cœur, et elles vous attacheront toujours tous ceux qui auront l'honneur de vous connoître.

L'allongement qu'il vous a fallu donner à la verge de votre pendule pour luy faire battre les secondes, de temps moyen,ournieroit un fait très singulier, s'il n'y avoit tout lieu de croire qu'on s'est trompé à Paris en marquant un repaire. Je ne doute pas qu'il n'y ait quelquefois des circonstances locales qui changent la longueur du pendule, mais il est bien difficile de penser que la difference puisse aller à une ligne. S'il en est encore temps, je recommanderai de marquer avec soin le repaire sur la pendule du Pere Bonecamps² et je me chargerai même bien volontiers de vérifier si on y a réussi. Je n'ai point entendu parler des

¹ John Hadley, 1682-1744, astronome anglais.

² Pierre-Joseph de Bonnécamp, s.j., professeur d'hydrographie au collège de Québec. Voir *Marine 1757*, p. 83, *Marine 1758*, p. 139, et *Journal de Bougainville*, t. I, p. 76, Fonds Casgrain, Archives du Séminaire de Québec.

observations que vous avez envoyées à M. le comte de la Galissonière³; mais il se peut faire qu'il n'ait pas encore eu le temps de s'arranger à cause du peu de temps qu'il y a depuis son retour. Je recevrai toujours avec le plus extrême plaisir de vos nouvelles, et je ne manquerai pas de faire part à l'Académie de tout ce que j'y trouverai qui puisse exciter sa curiosité. faites moi la grace de compter sur la sincérité de mes

³ Roland-Michel Barrin de La Galissonière (10 novembre 1693-26 octobre 1756). Il devint Associé libre de l'Académie des Sciences, le 1^{er} mai 1752. Après avoir combattu et mis en fuite l'escadre de l'amiral John Byng, il débarquait malade à Toulon, le 24 septembre, et mourait à Montreau, près de Fontainebleau.

Grades	Dates	Vaisseaux	Destination
Garde de la Marine.	1 ^{er} nov. 1710.		
	1711.	Le <i>Héros</i> .	Québec.
Enseigne de vaisseau	25 nov. 1712.		
	1716.	Le <i>François</i> .	Québec.
	1722.	Le <i>Dromadaire</i> .	Isle-Royale.
	1723-1724.	L' <i>Eclatant</i> .	Amérique.
Aide-Major	7 mai 1726.		
Lieutenant de vaisseau	17 mars 1727.		
	1732.	Le <i>Ruby</i> .	Canada.
	1733-1734.	Commandant le <i>Dromadaire</i> .	Antilles.
	1737.	Commandant le <i>Héros</i> .	Isle-Royale [Cap-Breton].
Capitaine de vaisseau	1 ^{er} avril 1738.		
Chevalier de Saint-Louis	13 mai 1738.		
	1739.	Commandant le <i>Ruby</i> .	Canada.
Capitaine de vaisseau	1740.	L' <i>Espérance</i> .	Constantinople.
	1741-1742.	Commandant du <i>Tigre</i> à Toulon.	
	1744.	Commandant la <i>Gloire</i> et le <i>Saint-Michel</i> à Brest.	
Commissaire général d'artillerie	1 ^{er} févr. 1745.	Commandant l' <i>Ardent</i> .	
	1746.	Commandant le <i>Juste</i> .	
Commandant général de la Nouvelle-France	1 ^{er} mai 1747.		
Préposé au dépôt des Cartes	1 ^{er} janv. 1750.		
Chef d'escadre	7 févr. 1750.		
Lieutenant général des armées navales	25 sept. 1755.		
	1 ^{er} avril 1756.	Commandant le <i>Foudroyant</i> Mahon. et une escadre de 12 vaisseaux et 5 frégates.	

Table alphabétique et généalogique des officiers militaires de la Marine actuellement au service, y compris ceux des galères réunis en 1749 au Corps de la Marine et les gardes de la Marine et du Pavillon Amiral, destinés à devenir aussi officiers (Archives de France, Marine, série C¹ 165 et C¹ 166). Voir Roland LAMONTAGNE, Chronologie de la carrière de La Galissonière, dans Revue d'Histoire des Sciences et de leurs Applications, t. XIV, n^{os} 3-4 (juillet-décembre 1961), p. 255-256.

dispositions, et soyez bien persuadé de l'attachement inviolable et respectueux avec lequel j'ai l'honneur d'être,

Monsieur,

Vôtre très humble et très
obéissant serviteur

BOUGUER

Paris, rue des Postes le 22 janv. 1755 ⁴.

Jean-Étienne Guettard souligne la participation de Michel Chartier de Lotbinière à son œuvre géologique ⁵. Il témoigne de l'intérêt singulièrement vif que Roland-Michel Barrin de La Galissonnière et Jean-François Gaultier ont porté à ses recherches ⁶. Ses mémoires permettent de préciser l'apport de La Galissonnière à la géologie de la Nouvelle-France.

M. de la Galissonnière fit ramasser quantité de différens minéraux dont il a bien voulu me gratifier, en me donnant même l'esperance qu'il continueroit à me communiquer toutes les connoissances qu'il pourra acquérir au moyen des correspondances qu'il a dans ce pays [Canada], que l'utilité de ses habitants et de la France même lui empêchent de perdre de vûe ⁷.

Un rapport subséquent a complété ce témoignage de gratitude ⁸. Secondé notamment par Lotbinière, le père de Bonnécamp et Gaultier, Barrin de La Galissonnière fut au centre des préoccupations scientifiques du Canada, axées sur celles de la France et liées, entre autres, à Jean-Étienne Guettard et à Pierre Bouguer.

Roland LAMONTAGNE,
Université de Montréal.

⁴ Archives publiques du Canada, Papiers de Lotbinière, n° 27-105, 2, 1753-1759, M.G. 18, K 3, 2 (2).

⁵ *Addition au mémoire dans lequel on compare le Canada à la Suisse, par rapport à ses minéraux*, par M. GUETTARD, dans *Histoire de l'Académie royale des Sciences* (Paris, 1752), p. 532, 536-537 (Micro-édition du Centre de Documentation internationale AB, Hägelby House, Tumba, Suède).

⁶ *Sur la comparaison du Canada avec la Suisse par rapport à ses minéraux* (*ibid.*, p. 12-13).

⁷ *Suite du mémoire dans lequel on compare le Canada à la Suisse par rapport à ses minéraux* (*ibid.*, p. 359).

⁸ « J'ai dit à la fin de la seconde partie de mon mémoire sur le Canada et sur la Suisse, que M. le Comte de La Galissonnière continuoit à favoriser mon travail, en me procurant, au moyen des correspondances qu'il a dans le premier de ces pays, de nouveaux fossiles et de nouvelles observations touchant ces fossiles. L'addition que je suis obligé de faire à mon mémoire en sera une bonne preuve » (*Addition au mémoire... : ibid.*, p. 52). — Dans une lettre en date du 11 décembre 1962, M. Dirk J. Struik, du Massachusetts Institute of Technology, a eu l'obligeance de nous communiquer de précieuses indications bibliographiques pour ce travail.

Partie documentaire

Thèses de maîtrise et de doctorat soutenues à l'Université d'Ottawa durant l'année académique 1961-1962

A. MAÎTRISE EN TRAVAIL SOCIAL.

- ADAM, Lauriette (Sr. Loyola, S.G.C.), *Social Work Training Seminars in Child Guidance.*
- BERNIER, Jeanne (S^r Sainte-Hedwidge, s.g.c.), *Evolution of Institutional Services for Dependent Children.*
- COYLE, Edward M., *Emotional Deprivation as a Factor in Delinquent Behaviour.*
- CHRYSLER, Aldora F., *Perception of Social Work in Medical Setting.*
- DAVIS, W. Malcolm, *Comparison of Content in English and American Social Work Journal.*
- DORNSTAUDER, Frank A., *Parental Identification in Emotionally Disturbed Children.*
- DOUCETTE, Louis-F., *Probation and the Youthful Offender.*
- DUEWEKE, Ralph E., *Juvenile Court Counselors in Michigan.*
- LEBLANC, Rhéal-J., *Contemporary Definitions of Juvenile Delinquency.*
- LECOMTE, Rolland, *Criteria of Maturity.*
- MARSHALL, Thomas P., *Perception of Social Work in a Medical Setting.*
- McLAUGHLIN, Elizabeth, *Development of the Board of Directors in a Private Agency.*
- MIZUSHIMA, Jukiko, *Social Work in Japan.*
- NOBREGA, Paul A., *The Rehabilitation Department of St. Vincent's Hospital, Ottawa.*
- O'REGAN, Mary W., *Comparative Study of Professional Attitudes to interviewing Technique.*
- RÉGNIER, Anne-Marie, *Parental Attitudes to In-patient Psychiatric Care of Children.*
- SCHIEBEL, Joseph P., *Perception of Social Work in a Medical Setting.*
- SULLIVAN, Everitt R., *Relationship of National Background and Self-Concept.*
- SWIFT, Sr. Columbkille, O.P., *Religious Grade School Teachers and Social Work.*
- THIFFAULT, Rév. Paul-Émile, *L'aide familiale, préservatif de l'intégrité familiale.*

B. MAÎTRISE ÈS SCIENCES.

1. BACTÉRIOLOGIE.

- ROBERTSON, Alexander, *The Immunological Reactivity of Several Species of Animals to Leptospira Pomona and Fractions thereof.*

2. BIOLOGIE.

KORNGOLD, Raoul, *Le métabolisme de l'acide l-ascorbique-1-C¹⁴ chez le cobaye à la température de la chambre et au froid.*

3. CHIMIE.

AU-YOUNG, Yum Kin, *Approach to the Stereospecific Total Synthesis of 5,6-dideoxy-5-amino-hexonic Acids and Related Compounds.*

KASENO, Sæprapti, *Superexchange Coupling in Fluorides and Fluoro-complexes of Elements in the First Transition Series.*

4. GÉNIE CHIMIQUE.

YUAN, Kuan Shih (Mrs. T. Y. Wu), *Vapor-Liquid Equilibria of the Carbon Tetrachloride Cyclohexane and Isopropyl Alcohol D. System.*

5. GÉNIE ÉLECTRIQUE.

LANDOLT, Jack, *Hall Effect Analog Multiplier.*

SAMAROO, Winston, *The Experimental Investigation of the Temperature Dependence of Noise in Germanium P-N Junction.*

6. PHYSIQUE.

HARDY, Réginald, *Development of Apparatus to Study the Strain Rate Sensitivity Factor in Copper Single Crystals by Incremental Transient Creep Experiments.*

MAU, Allan, *Nuclear Magnetic Resonance in Al-Mn-Alloys.*

WALLINGFORD, Errol, *Resistance and Thermoelectricity in Magnesium-Manganese and Aluminum-Manganese Alloys at Low Temperatures.*

C. MAÎTRISE ÈS ARTS.

1. ÉCONOMIE.

ANDREWS, James M., *Canadian Municipal Debt Structure and Borrowing 1946-1959.*

KIM, Chung-Wa, *Korea's Problems of Foreign Trade and Industrialization.*

RÉNY, Jean-Pierre, *European Economic Integration.*

SAHIB, Mohammed Ali, *The Development of National Accounts for Fiji Islands.*

2. ANGLAIS.

McISAAC, Mildred M. (Sr. Isabelle Clare), *Brave New World — A Satiric Allegory.*

3. FRANÇAIS.

BLAIS, Suzanne (S^r Jean-de-l'Immaculée, s.g.c.), *Angéline de Montbrun, étude littéraire et psychologique.*

BLAIS, Robert, *Le renouveau du conte paysan dans la littérature canadienne-française.*

HENRIE, Maurice, *La nature chez Albert Camus.*

LORTIE, Jeanne-d'Arc (S^r Monique-d'Ostie), *Le comique chez Duhamel.*

RENAUD, André-A., *Les poèmes en prose de Sylvio.*

PLANTE, Juliette (S^r Jean-Bernard), *Madeleine, femme de lettres.*

4. GÉOGRAPHIE.

RAY, David Michael, *Settlement and Rural Migration in Easternmost Ontario 1783-1956.*

5. HISTOIRE.

BIGRAS, Lucien, *Le conflit racial à l'avènement du gouvernement responsable.*

CARRIER, Fr. Antoine, s.c., *Laurier, citoyen d'Arthabaska.*

DUBÉ, J.-C., o.m.i., *L'administration de l'intendant Duchesneau.*

6. SCIENCES POLITIQUES.

RIMEK, George, *The Rise of Russian Power and Imperialism.*

7. PSYCHOLOGIE.

CHAMPAGNE, Raymond, ptre, *Personnalité et adaptation à la vie sacerdotale.*

ERTL, John P., *Intra-Cortical Delay and Intelligence.*

HARTIGAN, Robert, *Rotations in Visual Motor Tasks and Reversals in Oral Reading.*

LABRECQUE, Jean-Marie, *The Rationale of the Wais Block Design Subtest.*

LOPATA, Barbara (Sr. Mary Francis, O.S.F.), *Achievers in Grades Five and Six on Intellectual and Social Factors.*

ROBERTS, Sheila, *Oral Versus Oral-pictorial Presentation of Similarities Task.*

VALADE, Jeannette, *La notion de justice immanente aux choses, chez un groupe de garçons.*

VIGUIE, Francis, *Évaluation de la méthode Hewson appliquée à l'Ottawa-Wechsler.*

8. RELIGION.

BARABÉ, Fernand-Edgar (Fr. Georges-Albert, s.c.), *Le religieux dans le paradoxe de l'Évangile.*

D. MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE (M.A.)

CHARETTE, Léon, *La liberté et le bien dans l'« Essai concernant l'entendement » de John Locke.*

MAJOR, Jean-Louis, *La dialectique existentielle de Saint-Exupéry.*

NASSRALLAH, Hafez, *Causation and Freedom according to David Hume.*

JUTRAS, Georgette (Sr. St. George of Mary, C.N.D.), *The Principle of Verification in the Logical Positivism of Jules Ayer.*

E. DOCTORAT EN PHILOSOPHIE.

1. PHILOSOPHIE.

PETRAROJA, Sergio, *Karen Horne's Theory of Neurosis, An Aristotelian-Thomistic Critique with an Introduction to the School of Interpersonal Relations.*

SCHUBERT, Rev. Robert J., *On Wonder in Chesterton.*

KILEY, John F., *The Metaphysical Foundations of the Epistemology of Albert Einstein.*

WESSEL, Rev. Stephen L., O.M.I., *Cubberley's Educational Principles.*

2. BIOLOGIE.

AKPABIO, Ime Ibanga Udo, *Ascorbic Acid-Thyroxine Interrelationship in Cold Acclimation.*

WEINBERGER, Mrs. Pearl, *Vernalization of Triticum Vulgare (var. Rideau) : Morphological and Biochemical Studies.*

3. CHIMIE.

BOURGAULT, Pierre, *The Electrochemical Behaviour of the Nickel Oxide Electrode.*

DESNOYERS, Jacques, *Studies on the Hydration of Polyelectrolytes.*

LOVERING, Edward, *Thermochemical and Kinetic Studies of Some Organic Systems.*

McINNES, Allister, *The Preparation and Structure of Sucrose Monoesters (Part 1).*

The Esterification of 1,4,3,6-Dianhydro-D-Glucitol (Part 2).

RAO, Madiman Vishweshwar, *The Structure of Lycodine (Part 1) and the Preparation and Properties of Some Phenanthrolines (Part 2).*

WOJCIECHOWSKI, Bohdan Wieslaw, *Mechanism of Inhibited and Uninhibited Organic Decompositions.*

4. PSYCHOLOGIE CLINIQUE.

CAMMARATA, Salvatore, *Mass-screening Technique for the Prediction of Adjustment to the First Grade.*

HAMILTON, John, *Social Desirability and the Perception of Faces in the Szondi Test.*

McCALLUM, Jason W., *The Effects of Shape and Orientation of the Stimulus Value of Lines.*

McGRAW, *The Relationships between Two Methods of Appraising in Insight of Hospitalized Psychiatric Patients.*

SPERRAZZO, Gerald, *Convergent Thinking in Schizophrenic Patients.*

5. ORIENTATION.

MOREAU, George, O.M.I., *The Role of the Counselor in Programs for the Gifted in Catholic Boys High Schools of New York State.*

6. ÉDUCATION.

GIROUX, Robert-J., *Trait Ratings of Scouts in the Parochial Schools of Vermont.*

KEITH, Virginia, *The Legal Status of the School Board in New Brunswick.*

LESIEUR, Antonio, *Le rôle du militaire dans l'aide financière fédérale accordée aux universités canadiennes.*

LESSARD, Fr. Victrice, s.g., *L'instruction obligatoire dans la province de Québec de 1875 à 1943.*

ROKHNEJAD, Karim, *The Organization of Public Education in Iran, Grades 1-13.*

TRUSZKA, Clara (Sr. M. Gregory, C.S.F.N.), *Reading Interests of Catholic High School Girls.*

7. ÉDUCATION-PSYCHOLOGIE.

HARTMANN, Eugénie (Sr. M. Andrew, S.G.I.C.), *Three Techniques for Measuring Bilingualism.*

8. PSYCHOLOGIE.

MANN, Raymond W., *Searching for Objective Graphological Hypotheses.*

9. GÉNIE ÉLECTRIQUE.

TEMES, Gabor, *The Insertion Loss Synthesis of Communication Network Using Non-Ideals Elements.*

10. ANGLAIS.

CARBEN, Edward Stephen, *The Question of Religion in the Life and Works of Ernest Hemingway.*

McKENZIE, Rev. Leroy Raymond, *Some Aspects of Milton's Concept of Order as Seen Through Key Terms, Patterns and Images in "Paradise Lost".*

11. GÉOGRAPHIE.

HOSSE, Hans Karl August, *Project Development Trend and Conceptual Structure of the Ottawa Region: a Treatise of Regional Planning.*

12. HISTOIRE.

WILSON, Edna Catherine (Sr. Mary Liguori, S.C.H.), *The Impact of a Century of Irish Catholic Immigration in Nova Scotia.*

Chronique universitaire

LE T.R.P. RECTEUR.

Le T.R.P. Henri Légaré, o.m.i., recteur, a reçu un doctorat honorifique en droit de l'Université de la Saskatchewan, à l'occasion de la collation des grades. Il a profité de la circonstance pour insister sur l'importance du respect mutuel et de la collaboration entre les individus pour la survivance de la civilisation occidentale. Il a aussi affirmé que l'humanité avait besoin de se concentrer beaucoup plus sur les vertus politiques que sur la vélocité des satellites, plus encore sur les valeurs morales que sur le machiavélisme social, beaucoup plus sur l'intégrité que sur l'habileté, enfin sur la sagesse dans la généralisation de l'information. Il a aussi exprimé l'espoir que l'idéal de la Confédération canadienne se réalisera parce que l'intolérance d'autrefois est aujourd'hui dépassée par la collaboration.

Les éditions Fides de Montréal ont publié, sous le titre de *La fin première de l'éducation*, le travail donné par le T.R.P. à la Conférence canadienne sur l'Éducation, à Montréal, en mars 1962.

Le R.P. Roméo Guilbeault, o.m.i., a été nommé au poste nouvellement créé d'assistant du recteur pour les affaires étudiantes.

DOCTORATS HONORIFIQUES.

Lors de la troisième Conférence nationale de la Commission canadienne pour l'U.N.E.S.C.O., l'université a voulu reconnaître les mérites et le prestige personnels du directeur général de l'U.N.E.S.C.O., M. René Maheu, qui a joué un rôle remarquable pour la cause de l'éducation dans les nouveaux pays d'Afrique et d'Asie, en lui conférant un doctorat honorifique en sciences sociales.

A l'occasion de la collation des grades du mois de mai, un doctorat en droit, *honoris causa*, a été décerné à M^e Maximilien Caron, doyen de la Faculté de Droit de l'Université de Montréal, et un doctorat ès lettres honorifique à M. Mason Wade, directeur du programme des études canadiennes à l'Université de Rochester, New-York, et auteur de plusieurs ouvrages sur les Canadiens français.

FACULTÉ DES ARTS.

Le professeur Jerzy Woyciechowski a lu un travail sur la philosophie des sciences lors du congrès de l'American Catholic Philosophical Association tenu à Boston. Il a été invité à diriger les travaux de la section de philosophie des sciences lors du prochain congrès de l'Association qui se tiendra à Kansas-City.

M. Jean-Marc Beauchesne, de l'Institut d'Éducation physique, passera quelque temps en Belgique sur l'invitation du ministère belge de l'Éducation et prêtera son concours à la formation de directeurs de mouvements de jeunesse et d'éducation para-scolaire. Il profitera de son séjour en Europe pour suivre des cours à Cologne sur l'aménagement et l'utilisation des centres sportifs et culturels, ainsi que sur l'établissement de centres de documentation professionnelle.

M. Fernand Landy, codirecteur du même institut, fera des travaux de recherches sur la résistance physique, à l'invitation de l'Université de l'Illinois.

Plusieurs professeurs de la Faculté des Arts ont reçu récemment des promotions : M. Jean Spekkens, directeur du laboratoire des langues, devient professeur titulaire de français; M. Reynald Maheu, du département de commerce, professeur agrégé; MM. Gaston Marcotte, de l'Institut d'Éducation physique, Michael Rukiewicz, du département de mathématiques, Marc La Terreur, du département d'histoire, et Julian R. Gwyn, du même département, professeurs adjoints.

M. Michael J. O'Neill, précédemment professeur à l'Université de Saint-Louis et au Collège Bellarmin de Louisville, Kentucky, a été nommé professeur agrégé au département d'anglais.

M. James Hargreaves a dirigé une expédition astronomique dans le Nord canadien, expédition organisée conjointement par l'Université et le centre d'Edmonton de la Société royale d'Astronomie.

FACULTÉ DE MÉDECINE.

Six professeurs ont représenté l'Université aux cérémonies du soixante-quinzième anniversaire de l'Association américaine des Anatomistes à Washington. Ce sont les docteurs Joseph Auer, doyen

adjoint, Janis Metuzals, Susan Tolnai, Léonard Bélanger, Janos Szabo et Fedor Bohatirchuk. Les professeurs Bélanger, Szabo et Bohatirchuk ont lu des communications scientifiques.

FACULTÉ DES SCIENCES PURES ET APPLIQUÉES.

Le professeur Brian E. Conway a lu une communication sur *Les frontières de la chimie* aux étudiants de l'université Western Reserve, de Cleveland. Il a également donné une série de conférences en Australie et en Nouvelle-Zélande.

M. Keith J. Laidler, vice-doyen de la faculté, a prononcé une conférence à Hull, Angleterre, de même qu'aux universités de Leeds, de Cambridge et de Paris, ainsi qu'à l'abbaye de Waltham, au collège King et à des hommes de sciences à Porton, en Angleterre. Il s'est également rendu en Allemagne.

Le professeur John M. Robson, directeur du département de physique, a participé à la conférence internationale sur les récents développements scientifiques effectués dans le domaine des cyclotrons, tenue à Genève. Il a également visité le nouvel édifice de physique du Collège impérial de Londres, en vue de l'aménagement des nouveaux laboratoires de l'Université, dont la construction doit commencer sous peu.

M. Raymond Rowe, directeur du département de génie civil, est l'un des trois Canadiens choisis par la Fondation nationale des Sciences, de Washington, D.C., pour suivre des cours sur la géodésie et la photogrammétrie à l'Université de Washington, Seattle.

M. John Clifford Woolley, de l'Université de Nottingham, Angleterre, a été nommé professeur agrégé de physique.

La compagnie Imperial Oil of Canada a accordé un octroi de recherches au professeur Singh Mann, du département de chimie.

CENTRE DE CALCUL.

M. Jean Boyer a été nommé directeur du nouveau Centre de Mécanographie, où se fera désormais le travail de compilation de toutes les données académiques, financières et administratives de l'Université.

Un cours d'une durée de deux semaines sur les calculatrices électroniques, destiné aux directeurs d'industries privées et du service civil, ainsi qu'aux diplômés d'universités et aux étudiants qui poursuivent des recherches avancées, a été donné par le professeur Dezso Nagy. Des travaux pratiques sur le nouvel appareil IBM 1620, récemment installé au centre de calcul, ont complété les cours.

ÉCOLE D'INFIRMIÈRES.

La révérende sœur Margaret Mooney, des Hospitalières de Saint-Joseph, a été nommée directrice adjointe de l'École d'Infirmières.

ÉCOLE DES BIBLIOTHÉCAIRES.

A l'occasion de la semaine des bibliothèques canadiennes, le R.P. Auguste-M. Morisset, o.m.i., directeur de l'École des Bibliothécaires et responsable de la Semaine pour l'Ontario, a organisé une cérémonie d'inauguration au cours de laquelle M. Roger Duhamel, imprimeur de la Reine, a ouvert une exposition de livres. Plusieurs personnes ont alors pris la parole, au nombre desquelles on remarquait Son Excellence M^{sr} Marie-Joseph Lemieux, o.p., archevêque d'Ottawa, le T.R.P. Recteur, l'honorable Douglas C. Abbott, juge de la Cour suprême du Canada, et M. A. Davidson Dunton, président de l'Université Carleton.

LA SOCIÉTÉ THOMISTE.

Lors de sa dernière réunion de l'année académique, la Société thomiste de l'Université a organisé un colloque sur Teilhard de Chardin. Les orateurs étaient les RR.PP. Léonard Ducharme, o.m.i., et Marcel Patry, o.m.i., tous deux de la Faculté de Philosophie, et MM. Edgar Scully et O. Edward Dodson, respectivement professeurs à la Faculté des Arts et à la Faculté des Sciences.

EXPANSION.

M. Brian J. Selwood a été nommé directeur du département de l'expansion de l'Université, tandis que le professeur James A. Murray, urbaniste et membre du Royal Architectural Institute of Canada, aide les autorités à dresser un plan d'ensemble pour l'expansion du campus universitaire.

ÉDITIONS DE L'UNIVERSITÉ D'OTTAWA.

Au cours des derniers mois, les Éditions de l'Université ont publié les ouvrages suivants :

Lawrence-T. Dayhaw, professeur à l'École de Psychologie et d'Éducation, *Manuel de Statistique*, deuxième édition, xxiv-530 pages.

Alfred DesRochers, *Le Retour de Titus*, poème, 64 pages.

Jean-Louis Allard, professeur à la Faculté de Philosophie et à la Faculté des Arts, *Le Mathématisme de Descartes*, 220 pages.

Abbé Georges-Renaud Pilote, *Guide de Consultation des Discours du Pape Pie XII*, xx-342 pages.

AUTRES PUBLICATIONS.

Robert Bastin, o.m.i., du Centre catholique : *Commentaires pour les dimanches et fêtes*, édités conjointement par le Centre catholique de l'Université d'Ottawa et l'Œuvre des Tracts de Bruxelles; 175 pages.

L'École Littéraire de Montréal. Bilan littéraire de l'année 1961, Montréal, Fides, [1963], 384 p. (Archives des Lettres canadiennes. Tome II.) Publication du Centre de Recherches de Littérature canadienne-française de l'Université d'Ottawa.

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.,
Séminaire universitaire.

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

Chanoine FRANÇOIS-MICHEL WILLAM. — *Jésus dans son Pays et dans son Peuple. Du baptême de Jean à la Passion.* Traduit par l'abbé Henri LAPOUGE. Mulhouse, Éditions Salvator, 1962. 21 cm., 355 p.

Préparé par un exégète d'une érudition hors de pair, le commentaire que les Éditions Salvator offrent au grand public se recommande par sa haute valeur scientifique. Il fait état des dernières acquisitions des chercheurs en matières de mœurs ou de traditions palestiniennes, de situation politique ou religieuse en Israël, et de topographie, culture ou climat en Judée et en Galilée. Pour lui garder l'allure d'un ouvrage pratique, à la portée de tous, on a pris soin d'élaguer l'apparat scientifique. En replaçant les scènes évangéliques dans leur contexte historique, géographique et social, l'auteur achemine le lecteur, — quelle que soit sa compétence — vers une meilleure intelligence de l'authentique message du Christ.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

BEDA RIGAUX, o.f.m. — *Saint Paul et ses Lettres.* Paris-Bruges, Desclée de Brouwer, 1962. 23 cm., 229 p. (Studia Neotestamentica, Subsidia 2.)

Father Rigaux, the author of the monumental commentary on the epistles to the Thessalonians, continues the quality of his scholarship in this latest contribution to the field of scripture studies. *Saint Paul et ses Lettres* forms the second *Subsidia* in the collection *Studia Neotestamentica*. This collection, of high scientific quality, appeals not only to the specialist, but also seeks to inform even the tiro of the latest trends in the affluent field of scripture studies.

The book has a precise objective. The author wishes to establish the "state of the question" as to historical and literary criticism in the epistles of St. Paul. The first chapter is the author's analysis of the diversity in contemporary exegesis. In the section dealing with historical criticism, Father Rigaux treats of the existing biographies of St. Paul, both catholic and protestant. He then studies the conversion of St. Paul, and his subsequent apostolate in an attempt to establish a chronology of events in St. Paul's life. The section on literary criticism deals with the authenticity and unity of the epistles, and in this part we also find a penetrating analysis of the epistles in the light of the *Formgeschichte* method. The final chapter deals with the Epistle to the Hebrews.

The subject matter, the scientific quality, the binding combine to make this book a welcome contribution to any library. We are anxiously awaiting the other numbers promised for this series.

Vernon James WEISGERBER.

* * *

✓
JOSEPH LÉCUYER, c.s.sp. — *Le Sacrifice de la Nouvelle Alliance*. Le Puy-Lyon-Paris, Xavier Mappus, 1962. 23 cm., 303 p.

Puisque le Seigneur nous a présenté l'eucharistie comme le « Sang de la Nouvelle Alliance » et que tout le Nouveau Testament, particulièrement l'*Épître aux Hébreux*, exploite si volontiers ce thème de l'Alliance nouvelle, le R.P. Lécuyer a voulu dégager les enseignements que l'on peut y découvrir sur le sacrifice du Christ et sur l'eucharistie, sacrement de ce sacrifice.

A cette fin, il étudie d'abord le sacrifice de la première Alliance du peuple élu, celle du Sinaï, telle que nous la présentent l'Ancien Testament, la tradition juive et le Nouveau Testament (p. 9-63). De la figure, il passe ensuite à la réalité, la Nouvelle Alliance établie par le Christ et scellée de son sang, pour le nouveau peuple de Dieu; et l'auteur développe les rapports de cette Alliance avec la passion et la mort de Jésus, avec son ascension et enfin avec le don de l'Esprit à la Pentecôte (p. 67-174). Enfin, la dernière partie de l'ouvrage (p. 177-284) projette les lumières de ce thème de l'Alliance sur le sacrifice eucharistique, à la Cène et à la messe.

Toute cette recherche, extrêmement intéressante, c'est surtout dans les textes inspirés eux-mêmes qu'elle se poursuit, mais sans négliger les indications précieuses de la tradition juive et surtout des Pères et de la liturgie; et l'auteur s'appuie constamment, à son habitude, sur les études les plus sérieuses des exégètes contemporains qui se rapportent à son sujet.

A cette lumière de l'Alliance se dessinent, pour la Croix et pour la messe, bien des traits importants, qu'il aurait peut-être été souhaitable de reprendre, pour les mieux mettre en relief, dans une bonne conclusion. Notons seulement les relations du sacrifice de l'Alliance avec le peuple de Dieu qu'il purifie et qu'il unifie en lui communiquant la vie divine; avec aussi la proclamation, de plus en plus intériorisée, de la Parole de Dieu et de sa loi, et avec l'acceptation effective de cette loi, par la foi et dans la vie, comme condition de la participation à l'Alliance.

Eugène MARCOTTE, o.m.i.

* * *

L'encyclique Mater et Magistra. Analyse et commentaires par l'équipe de la revue *Relations*. Montréal, Éditions Bellarmin, 1962. 20 cm., 85 p. (Coll. Questions actuelles, 2.)

La parution de *Mater et Magistra* a suscité de longs exposés et des commentaires abondants dans de nombreux journaux et revues du monde entier. Ici, au Canada français, la revue *Relations* consacre, en septembre 1961, un numéro spécial. Il s'agit d'une analyse et de commentaires. Afin d'en multiplier l'utilité, on a pensé publier ces travaux sous forme de brochure. L'initiative honore les éditeurs. Dans ces quelques pages, tous les aspects majeurs de l'encyclique sont étudiés. Sans être longue, l'analyse est sérieuse. Idéale pour les cercles d'études, elle trouvera, nous l'espérons, une large diffusion. On découvre, dans ces pages, la grande sollicitude de l'Église. Ce petit volume peut servir avantageusement de guide dans la lecture de *Mater et Magistra*. Puisse le cercle de ses lecteurs s'agrandir rapidement.

Gaston RIOUX, o.m.i.

* * *

✓
CHARLES WILLIAM NEUMANN, s.m. — *The Virgin Mary in the Works of Saint Ambrose*. Fribourg, Suisse, Les Presses universitaires, 1962. 24 cm., xvi-280 p. (Paradosis, 17.)

Connaissant les excellents travaux de Joseph Huhn sur la mariologie de saint Ambroise, c'est, nous l'avouerons, sans trop d'enthousiasme que nous avons commencé à prendre connaissance de cette nouvelle thèse sur le docteur de Milan. Nous avons tort. La table des matières dissipe déjà une équivoque que fait naître le titre, au moins dans l'esprit du lecteur de langue française : il ne s'agit pas d'une étude d'ensemble de la doctrine mariale de saint Ambroise, mais d'une monographie sur la virginité de Marie, ce qui a permis à l'auteur de traiter son sujet beaucoup plus à fond. Et, on nous permettra de le remarquer, quelle distance, au point de vue de la méthode, entre cette thèse et celle qu'avait présentée, il y a trente ans, à la même faculté de Fribourg, A. Pagnamenta (*La mariologia di S. Ambrogio*, Milan, 1932) !

Le premier chapitre, d'un grand intérêt pour l'histoire de la dévotion mariale, traite de Marie comme modèle des vierges, en retraçant l'origine de ce thème chez les auteurs plus anciens et surtout en comparant la doctrine de saint Ambroise avec celle de saint Athanase. Le chapitre deux, sur la virginité *ante partum*, examine surtout les réflexions de saint Ambroise sur le mariage de Marie et de Joseph (qu'il tend à réduire à une fiction juridique) et la question de savoir s'il enseigne chez Marie l'existence d'un vœu de virginité (à répondre par la négative). Les chapitres suivants présentent saint Ambroise comme le défenseur de la virginité perpétuelle de Marie (*in partu* et *post partum*), surtout contre Jovinien, Helvidius et Bonosus. Sa doctrine est replacée avec soin dans son contexte et l'exposé constitue une contribution de toute première valeur à l'histoire du dogme de la virginité perpétuelle de Marie.

Signalons à l'attention des spécialistes la correction proposée au texte si diversement interprété de l'Ep. 42, 4 (P.L., 16, 1125) : « Quanta dementia funestorum latratuum, ut iidem dicerent Christum ex Virgine non potuisse generari, qui asserunt ex muliere, editis humanorum pignorum partubus, virgines permanere. » Inintelligible sous cette forme donnée par les éditeurs, le texte reprendrait un sens si on suppose que *ex muliere* a remplacé un *et mulieres* (p. 157-160). La conjecture vaut d'être prise en considération, mais tant que l'on n'aura pas consulté méthodiquement les manuscrits, sans doute serait-il imprudent de l'accepter autrement qu'à titre d'hypothèse de travail.

* * *

Émilien LAMIRANDE, o.m.i.

✓
E. KIRCHGÄSSNER. — *Sermons nouveaux pour Notre Temps. Deux allocutions pour tous les dimanches de l'année*. Mulhouse, Éditions Salvator, 1962. 19 cm., 369 p. (Collection « La Prédication nouvelle ».)

Le thème de ces brèves instructions est relié aux enseignements contenus dans les évangiles et les épîtres des dimanches. La nouveauté qui les caractérise s'applique tant au fond qu'à la forme. L'unique préoccupation de l'auteur est de faire pénétrer le message du Christ dans le cœur des hommes d'aujourd'hui. Le langage qu'il emploie n'est autre que celui qui leur est familier. Pour les développements, il fait appel à des images qui leur sont proches. Ce choix inédit de sujets saura sûrement capter l'attention, soulever l'intérêt, amorcer de salutaires réflexions et ranimer les courages endormis.

* * *

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

S. GRUN. — *La Vie s'est Manifestée. Sermons pour le cycle de Noël. Jésus-Christ Nouvel Adam. — Sermon pour le cycle de Pâques. La Glorieuse Transformation. — Sermons pour le temps de la Pentecôte.* Traduit par René VIRRIION. Mulhouse, Éditions Salvator, 1961, 1962. 19 cm., 113, 134, 168 p. (Collection « La Prédication nouvelle ».)

Le présent recueil est né d'un travail de recherche sur les caractères essentiels de la forme nouvelle que doit revêtir une prédication soucieuse d'enrayer les ravages de la déchristianisation. Une fois formulées ses vues sur l'adaptation de l'annonce du message au renouveau liturgique et aux besoins de notre temps — vues que l'on retrouvera résumées dans les avant-propos, — l'auteur s'est mis en devoir de préparer une série modèle d'homélies. Comme illustration de ses principes, il offre une année de sermons couvrant les dimanches et fêtes, groupés en un tout cohérent, et agencés dans le dessein arrêté d'initier l'auditoire à l'Évangile éternel. Bâtie sur l'Écriture, et d'allure très positive, chaque allocution est pénétrée d'une morale élevée. Dans la perspective actuelle, les textes tirés du propre de chaque dimanche n'interviennent que là où ils reflètent les grandes préoccupations de l'année liturgique et servent à développer les sublimes richesses du cycle en cours. Le premier volume s'applique à scruter la manifestation de la grâce, la pénétration du divin dans l'humain. Il situe l'Épiphanie comme la note dominante du cycle de Noël. Le deuxième volume, — cycle de Pâques — développe le plan divin auquel le péché, avec ses conséquences, est venu faire échec, mais que, par sa mort et sa résurrection, le Christ a restauré admirablement. Le cycle de la Pentecôte est centré sur le devoir fondamental du chrétien. Il explique comment, sous la motion de l'Esprit, par la vie de foi et le détachement vertueux des biens créés, vivre dans une fidélité toujours croissante à la grâce.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

PETER MARSHALL. — *Passion und Auferstehung.* Uebersetzt von Otto Karrer. München, Verlag Ars Sacra, 1962. 148 p.

On a dit de l'auteur, prédicateur presbytérien, qu'il avait le charisme de la parole. Dans le livre présent il raconte la vie du Christ, à partir de la dernière cène jusqu'après la résurrection, avec un accent d'émotion sincère, évoquant tout le tragique de la passion, sans pourtant jamais devenir banal. Écrites par un protestant, ces méditations bibliques ont été traduites et éditées par un catholique : signe indubitable du rapprochement qui caractérise le christianisme d'aujourd'hui.

R. B.

* * *

DANIEL CONSIDINE, s.j. — *Gott liebt uns.* München, Verlag Ars Sacra, 1962. 383 p.

Le père Considine est un des maîtres de la vie spirituelle. Dans ce livre on a réuni un grand nombre de réflexions, de méditations et de conseils, caractérisés par une ouverture généreuse à la vie réelle. L'idée dominante est celle de la bonté de Dieu s'intéressant avec amour à chacune de ses créatures.

R. B.

* * *

Christus ist wahrhaft auferstanden. Worte der Väter zum Osterfest. München, Verlag Ars Sacra, 1962. 32 p. DM 2,5.

ABT RAIMUND VON EINSIEDELN. — *Die Mutter.* München, Verlag Ars Sacra, 1963. 32 p. DM 2,5.

Ces deux petits livres font partie de la collection « Sigma ». Le premier donne un choix judicieux de textes patristiques autour du thème pascal. Le deuxième est comme une glorification du cœur maternel. En paroles suggestives l'auteur parle des joies et des peines de la mère et de la Mère par excellence, la Vierge Marie.

Nous tenons à signaler cette collection dans laquelle ont paru de très beaux textes spirituels d'auteurs connus comme Otto Karrer, Karl Rahner, Peter Lippert, etc.

R. B.

* * *

GERMAIN LESAGE, o.m.i. — *Dynamisme de la Vocation.* Montréal, Rayonnement, 1962. 20,5 cm., 184 p.

Comme l'auteur le dit dans son *Avertissement*, ce livre est destiné aux prêtres, aux religieux et aux religieuses, et il a pour but non de présenter un exposé doctrinal, ni une technique pratique, mais « un simple résumé des courants d'idées dont s'inspire la pastorale contemporaine dans la culture des vocations d'Église ».

L'ouvrage étudie d'abord *la vocation d'église en général*, puis *les vocations ecclésiales en particulier*. Ce qui permet à l'auteur d'étudier le sens de la vocation (concept de la vocation, poursuite de la vocation), la présentation d'ensemble et le développement progressif de la vocation. Passant aux vocations en particulier, il traite successivement des aspects actuels du sacerdoce, de l'indispensable frère enseignant et de la vie religieuse féminine.

Dynamisme de la vocation est un guide sûr et clair qui rendra de grands services à ceux à qui il est destiné.

G. CARRIÈRE, o.m.i.

* * *

YVES KLOSTER. — *Jeunesse de Dieu, jeunesse du monde.* Bruxelles, Éd. « Foyer Notre-Dame », 1961. 15 cm., 63 p., ill.

Jeunesse de Dieu, jeunesse du monde propose aux adolescents quelques sujets d'oraison. Dieu dans ma vie : problème fondamental propre aux jeunes et aux moins jeunes mais qui se pose, d'une façon aiguë, aux adolescents. Yves Kloster repasse les principaux points de l'existence et du refus de Dieu, de la création (but de la vie), le mal, le péché originel. La séquence des sujets est liée à la progression des premiers chapitres de la Genèse. Le tout se développe « en touches successives et c'est l'ensemble qui aspire à réaliser une synthèse » (p. 2). Le texte émaillé de brèves réflexions d'autres jeunes favorisent une réflexion actuelle. Le style procède par successions concises. La phrase est courte et aphorique. Au total, un petit livre qui peut amener les adolescents à repenser leur vie, leurs objections face à Dieu et à la religion.

Gaston RIOUX, o.m.i.

* * *

JEAN-PIERRE DE CAUSSADE. — *Lettres spirituelles*, I. Texte établi et présenté par Michel OLPHE-GALLIARD, s.j. [Paris], Desclée de Brouwer, 1962. 13×20 cm., 324 p. (Collection *Christus*, n° 8, Textes.)

Ceux qui s'intéressent aux études de théologie spirituelle sauront gré au père Michel Olphe-Galliard d'avoir entrepris la publication des écrits du père Jean-Pierre de Caussade. Le présent volume contient une série de lettres du jésuite du XVIII^e siècle et sera suivi d'un second tome de lettres et de deux autres volumes.

Le père de Caussade nous était connu par ses *Instructions spirituelles en forme de dialogues sur les divers états d'oraison*, commentaire d'inspiration fénelonnienne de l'*Instruction sur les États d'Oraison* de Bossuet, et de *L'Abandon à la Providence divine*, recueil de lettres spirituelles éditées au siècle dernier par le père Henri Ramière.

Ces *Lettres spirituelles* sont plus qu'une simple ré-édition du texte Ramière. Le père Olphe-Galliard a fait usage de manuscrits récemment découverts pour serrer de plus près les textes originaux. Les lettres ont été groupées selon leurs destinataires et disposées selon l'ordre chronologique dans la mesure du possible. Ce procédé nous permet d'assister à l'évolution spirituelle des correspondantes du père de Caussade.

L'introduction générale, les esquisses biographiques de chacune des correspondantes, les nombreuses notes qui rappellent les données historiques ou soulignent les parentés doctrinales du père de Caussade aident à mieux saisir et situer la doctrine.

Ce qui frappe surtout chez le jésuite toulousain, c'est l'allusion constante à l'enseignement de saint François de Sales. Sans cesse il remet sous les yeux de ses dirigées de la Visitation les doctrines de leur Fondateur, surtout celle de l'abandon amoureux à la Providence divine en toute circonstance.

La doctrine du père de Caussade est simple et pacifiante. La lecture de ses écrits s'avérera utile non seulement aux spécialistes de l'histoire des doctrines, mais aussi aux directeurs d'âmes et à tous ceux qui se préoccupent de questions spirituelles.

Robert MICHEL, o.m.i.

* * *

GEORG HOLZHERR, o.s.b. — *Regula Ferioli. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte und zur Sinndeutung der Benediktinerregel*. Einsiedeln, etc., Benziger, 1961. 21 cm., 212 p.

Malgré le sujet en apparence assez restreint dont il traite, le présent ouvrage est de grande portée pour l'histoire du monachisme bénédictin et, en général, pour l'histoire de la littérature et des institutions monastiques anciennes. L'auteur avait déjà publié un bref article sur les rapports entre la Règle de saint Ferréol et la Règle bénédictine (*Studia Anselmiana*, 42 [1957], p. 223-229). Voici maintenant qu'il nous offre une étude d'ensemble sur la *Regula Ferioli*, largement située dans le contexte de son époque. Il maintient comme probable l'attribution à saint Ferréol (Feriolus ou Ferreolus), évêque d'Uzès († 581); indépendamment d'autres indices, la familiarité de l'auteur de la Règle avec les décisions synodales inclinerait à penser que celui-ci est un évêque gallican du VI^e siècle. La *Regula Ferioli*, la Règle bénédictine et la *Regula Magistri* reflètent toutes les traditions répandues dans la Gaule méridionale et, en particulier, celles de Lérins. Semblables sur de nombreux points, on ne saurait pourtant conclure à une dépendance directe.

Plusieurs, à la suite de C. Butler et de J. Chapman, avaient cru voir dans la *Regula Ferioli* un premier témoin de l'existence de la Règle bénédictine. Pour Holzherr, cette dernière suppose des institutions déjà plus évoluées.

En recherchant les sources de la *Regula Ferioli*, l'auteur examine avec attention les Règles de saint Aurélien d'Arles, de saint Césaire d'Arles, de saint Augustin, la *Regula Magistri*, la Règle bénédictine. Il montre encore comment la *Regula Ferioli* et les Règles apparentées se rattachent aussi à la tradition orientale; elles empruntent maintes expressions à la version latine de la Règle de saint Basile et sont imprégnées de son esprit; l'influence des écrits pachômiens est également manifeste. L'analyse du contenu de la *Regula Ferioli* fait ressortir des éléments précieux pour l'histoire de la spiritualité et des institutions monastiques et nous offre comme un tableau de la vie d'un monastère du VI^e siècle, dans ses aspects intérieurs et extérieurs.

Nous laissons aux spécialistes de l'histoire monastique de juger des conclusions particulières de l'ouvrage, notamment à propos des origines de la Règle bénédictine, mais nous ne pouvons qu'exprimer notre admiration devant tant de données qui éclairent de façon saisissante tout un secteur de la vie de l'Église à la fin de l'âge patristique.

Émilien LAMIRANDE, o.m.i.

* * *

✓
JEAN-BAPTISTE BLAIN. — *La vie de Monsieur Jean-Baptiste de La Salle, Instituteur des Frères des Écoles chrétiennes*. Rome, Maison Saint Jean-Baptiste de La Salle, [1961]. 25,5 cm., 444 p. (Cahiers Lasalliens, 7.)

Les *Cahiers Lasalliens* qui livrent au public des ouvrages sur la personne de saint Jean-Baptiste de La Salle, son œuvre écrite et les origines de la Congrégation des Frères des Écoles chrétiennes, dans le but de préparer une biographie critique du saint et le *corpus* de ses œuvres, donnent ici une reproduction photomécanique de l'édition originale de l'ouvrage de Jean-Baptiste Blain, publié à Rouen en 1733.

Tous ceux qu'intéressent l'hagiographie et l'histoire des communautés religieuses seront bien aises qu'on ait ainsi mis à leur disposition un travail aussi important.

Joseph ROLLAND.

* * *

✓
JEAN-BAPTISTE DE LA SALLE. — *Méditations pour tous les Dimanches de l'année avec les Évangiles de tous les Dimanches...* Rouen, Jean-Baptiste Machuel, [1730 ?]. 23 cm., x-274 p. (Cahiers Lasalliens, 12.)

Le douzième cahier de textes, études et documents lasalliens présente, en 1962, une reproduction photomécanique de l'édition princeps de cet important ouvrage. Les éditeurs mettent ainsi entre les mains de tous ceux qui sont amenés à citer les *Méditations*, celle des cinq éditions qui offre présentement les meilleures garanties de fidélité à la pensée du saint.

Une table des matières et une table de concordance facilitent la recherche et la confrontation des passages cités.

Joseph ROLLAND.

* * *

JEAN GALOT, s.j. — *Saint Joseph*. [Bruges], Desclée de Brouwer, [1962]. 19 cm., 168 p. (Coll. Museum Lessianum. Section ascétique et mystique, 53.)

Le père Galot n'est pas un inconnu dans le monde de la théologie. Voici son dernier ouvrage. Il faut avouer que les renseignements historiques sur son personnage sont maigres. Il reste donc à l'auteur de faire appel à l'interprétation des textes, du contexte, du milieu, de la psychologie humaine et des « principes essentiels de la vie spirituelle » (p. 7). Dans une série de trente et une méditations, l'auteur tente de nous faire saisir qui était Joseph de Nazareth. Les développements se fondent sur l'analogie avec Marie « servatis servandis » et celle de la paternité terrestre. Joseph ne s'explique qu'en fonction de Jésus et de Marie. D'un chapitre à l'autre, nous apercevons Joseph sous une nouvelle formalité. Tout en Joseph est humilité, effacement, dévouement, simplicité. L'éventail des vertus est étalé sous nos yeux de manière à déclencher le mécanisme de l'imitation chez le lecteur. Les chapitres sont courts, précis. L'auteur s'est bien gardé d'inventer. Cependant l'ensemble donne l'impression d'un prodige d'adresse afin de parvenir à couvrir ce nombre de pages avec si peu de matière. Les divers chapitres triturent les mêmes éléments pour aboutir à une conclusion différente. Dieu merci ce n'est pas un traité. Saint Joseph est un grand saint mais pas facile à cerner. Au total livre édifiant qui doit beaucoup à la connaissance théologique et psychologique de l'auteur.

Gaston RIOUX, o.m.i.

* * *

MARIE-CLAIRE DAVELUY. — *Jeanne Mance, 1606-1673*, [...]. Montréal et Paris, Fides, [1962]. 24 cm., 418 p., ill. (Collection Fleur de Lys.)

L'œuvre historique de M^{lle} Daveluy n'a pas besoin de présentation. Il en est ainsi de son *Jeanne Mance* dont l'édition de 1934 s'est mérité le prix David en 1934 et le prix de l'Académie française en 1935. Il nous semble cependant utile de souligner la parution de cette seconde édition revue et mise à jour, dans la préparation de laquelle l'auteur a pu profiter des travaux de la commission historique organisée par M^{sr} Joseph Charbonneau, archevêque de Montréal, destinée à rechercher les écrits de la Servante de Dieu.

Il faut remercier l'auteur d'avoir bien voulu mettre à jour cet ouvrage destiné à faire mieux connaître la figure de la fondatrice de l'Hôtel-Dieu de Montréal et l'une des plus attachantes figures de notre histoire.

G. CARRIÈRE, o.m.i.

* * *

T.R.P. APOLLINAIRE, o.f.m.cap. — *Le Père Léopold. Ministre de la Pénitence*. Blois, Éditions Notre-Dame de la Trinité, 1962. 21 cm., 241 p.

En quittant son confessionnal pour le ciel, le père Léopold laissait derrière lui une réputation de vertus. Ce sentiment unanime du peuple de Padoue, les plus hautes autorités ecclésiastiques le partageaient. Pour le grand nombre, il s'était montré un vrai père, le meilleur des amis et le plus insigne bienfaiteur. Le T.R.P. Apollinaire a voulu le proposer lui-même à notre imitation. Si le jeune homme que l'on accueillait au séminaire séraphique était bredouillant, petit de taille, de démarche mal assurée et doué d'une intelligence ordinaire, une grande force d'âme devait se révéler très tôt. Aussi rappelle-t-il à chacun de quelle façon

un chrétien doit accepter et supporter les infirmités et les épreuves, les souffrances et les misères inhérentes à la vie humaine ici-bas. Homme de devoir, il eut à cœur une double tâche : sa propre sanctification et celle des âmes qui l'approchaient. Si de rares échappées sur les charismes dont Dieu le gratifia laissent deviner une vie intérieure intense plus qu'ils ne permettent de tracer un itinéraire spirituel, par contre, les exemples de vertu héroïque et les gerbes de témoignage en rapport avec l'exercice, à longueur de jour, du plus crucifiant des ministères sacerdotaux, lui façonnent une auréole dont seuls quelques saints authentiques se sont vus honorés.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

Saints Pierre Damien et Bruno de Querfurt. Textes traduits par le père L. A. LASSUS, *Introduction* du R^{me} père D. GIABBANI. Namur, Les Éditions du Soleil Levant, 1961. 18 cm., 230 p. (Les Écrits des Saints.)

Ce volume contient en traduction la *Vie de saint Romuald*, une des premières œuvres de saint Pierre Damien (vers 1040), et la *Vie des cinq frères*, disciples de saint Romuald, martyrisés en 1003, vie écrite en 1008 par saint Bruno de Querfurt. Ces deux longues pièces sont des plus importantes pour faire saisir, à ses origines mêmes, l'idéal camaldule qui, on le sait, s'efforce de réunir les deux traditions cénobitique et érémitique. La seconde, en outre, constitue un document de premier ordre pour l'histoire des missions de l'Europe orientale, document d'autant plus émouvant que l'auteur y mourra lui-même martyr.

Nous nous demandons si ces pages ne décevront pas un peu le lecteur moderne, surtout s'il a d'abord parcouru l'introduction où le R^{me} père D. Giabbani expose en termes enthousiastes l'idée maîtresse de saint Romuald : le monastère, école du désert, c'est-à-dire la vie érémitique préparée dans le monastère. Si au moins on fait l'effort de pénétrer au-delà d'une conception de la sainteté et du surnaturel très liée à une mentalité devenue passablement étrangère, on reconnaîtra dans ces hommes qui revivent devant soi de grands témoins de la tradition spirituelle et apostolique de l'Église.

Émilien LAMIRANDE, o.m.i.

* * *

JEAN PEYRADE. — *Guy de Larigaudie.* Tournai, Casterman, 1963. 17 cm., 174 p. (Collection « Adolescent, qui es-tu ? ».)

Ces pages évocatrices des grands moments de la vie de Guy de Larigaudie s'adressent spécialement aux jeunes. Elles veulent aviver le dynamisme de leur foi. A la lecture ils couleront, en compagnie d'un ami audacieux, au goût marqué pour les hardies entreprises, des heures douces, sous le charme d'aventures multiples, variées, et dont la plus palpitante fut, sans contredit, l'aventure spirituelle. Réchauffés au contact d'une âme sœur constamment hantée par la nostalgie du ciel, ils reconnaîtront que pour mener une vie libre et joyeuse, comme ils le souhaitent avec avidité, il importe, — les aînés leur en passent le secret — de s'abreuver aux sources de la grâce et de ne s'emballer que pour les projets qui reposent sur le roc des fidélités essentielles.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

DIVO BARSOTTI. — *Christianisme russe*. Traduit de l'italien par Ch. Roux DE BÉZIEUX et Y. MOUBARAC. Tournai, Casterman, 1963. 21 cm., 196 p. (« Église vivante ».)

Ces pages sont tirées en grande partie de conférences faites à Florence, au lendemain de la guerre, à un petit groupe de chrétiens animés d'un profond souci d'œcuménisme spirituel. Quelques additions ont été faites spécialement pour la présente traduction. On nous avertit que certains aperçus réfèrent à une situation heureusement dépassée. L'ensemble reste apte à faciliter à un public cultivé une prise de contact fructueuse avec le christianisme russe ou, plus exactement, avec sa spiritualité. À part les trois premiers chapitres, l'ouvrage est consacré à quelques figures caractéristiques : Serge de Radonej, Séraphin de Sarov, Théophane le Reclus, Jean de Cronstadt, Khomiakov, Constantin Leont'ev, Solov'ev, et un contemporain, the staretz Sylvain du mont Athos (mort en 1938). Notons que le nom de saint Serge de Radonej a trouvé place dans l'édition des livres liturgiques byzantins publiée par la Sacrée Congrégation Orientale, à l'usage des prêtres catholiques russes.

L. O.

* * *

ALBERTO GIOVANNETTI. — *L'action du Vatican pour la paix (1939-1940)*. Paris, Éditions Fleurus, 1962. 20 cm., 336 p.

En plus d'être un historien de renom, M^{sr} Giovannetti est affecté, depuis 1949, à la section des Affaires extraordinaires de la Secrétairerie d'État, comme spécialiste des questions internationales. Dans cet ouvrage, traduit de l'italien et construit sur une foule de documents en partie inédits, il répond à certaines allégations aussi surnoises qu'absurdes et présente sous son vrai jour le début du pontificat de Pie XII, homme de paix, à qui échet un pontificat de guerre. Il montre l'action exercée par le Pape pour conjurer le péril de la deuxième guerre mondiale et, une fois la guerre déclarée, pour en limiter l'extension et les effets désastreux.

En attendant d'avoir la publication officielle de tous les documents de l'époque, que contiennent les archives du Vatican, il est heureux qu'ait paru ce volume bien documenté qui, sans avoir le caractère définitif et officiel d'un Livre blanc, décrit minutieusement l'inlassable activité du Vicaire du Christ, au cours des années critiques et tragiques 1939 et 1940. Nous le suivons pas à pas, à partir de son discours du 12 mars 1939, lors de la cérémonie de son couronnement, et de son appel de Pâques 1939 en faveur de la paix, jusqu'à ses efforts pour empêcher que l'Italie n'entre en guerre et sa lettre à l'épiscopat français, après l'invasion et la déroute de juin 1940. Nous le voyons aussi dans toutes ses démarches diplomatiques auprès des gouvernements des deux côtés.

C'est un témoignage bien éloquent à la mémoire d'un très grand pontife et de ceux qui furent ses collaborateurs les plus directs, tels que les regrettés cardinaux Maglione et Tardini et Son Éminence le cardinal Montini. C'est aussi une admirable apologie de l'Église catholique et une leçon de sagesse politique et de souci pastoral. On se rendra compte jusqu'à quel point Pie XII était toujours resté fidèle à la mission qu'il s'était providentiellement assignée, en inscrivant, sur son blason épiscopal, la devise « Opus justitiæ pax ».

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

✓
JOHN IRWIN COOPER. — *The Blessed Communion. The Origins and History of the Diocese of Montreal 1760-1960*. Montreal, The Archive's Committee of the Diocese of Montreal, 1960. 23 cm., viii-266 p.

Le bel ouvrage du professeur Cooper (Université McGill) s'adresse d'abord aux anglicans du diocèse de Montréal (toute la partie ouest du Québec, délimitée par une ligne qui part du lac Memphremagog et passe près de Pierreville). Il intéressera encore tous ceux qui s'occupent d'histoire religieuse au Canada et fournira aux catholiques qui ont le souci de mieux connaître les autres confessions chrétiennes, l'occasion de faire plus ample connaissance avec une Église importante, établie au pays depuis deux siècles.

C'est en septembre 1760, au lendemain de la conquête, que fut célébré à Montréal le premier office anglican, pour les armées britanniques et américaines. Le territoire qui forme depuis 1850 le diocèse de Montréal dépendit de la Nouvelle-Écosse à partir de 1787, puis de Québec à partir de 1793. Il compte aujourd'hui environ 91.000 fidèles, dont près des deux tiers dans les deux doyennés de Montréal, 10.000 dans le doyenné de Saint-Lambert, 6.000 dans les doyennés de Brome-Shefford et Bedford, 10.000 dans ceux de la vallée de l'Outaouais (Saint-André et Clarendon).

On nous permettra de relever les principaux faits concernant les rapports de l'anglicanisme avec la population de langue française. Il faut commencer par les longues années de ministère du pasteur David Chabrand de Lisle (1766-1794), un « Français de France », ancien protestant. Les relations interrompues à sa mort reprirent un peu plus tard, à l'initiative surtout du futur évêque de Québec, George G. Mountain, et du major Christie, grand propriétaire du Richelieu supérieur. Le premier était habitué de célébrer le culte en français pour les immigrants jersiais et guernesiais et montra de la sympathie aux Canadiens français. Le second voulut mettre en œuvre un vaste plan de prosélytisme et d'éducation. Une école normale fut ouverte à Saint-Jean en 1854 (transportée à Sabrevois en 1860 et plus tard à Montréal). Une société appelée « The Church of England Mission to the French-speaking Population of British North America » avait été constituée. On inaugura en 1872 la célébration en français d'offices religieux à Montréal et on ouvrit en 1822 l'église du Rédempteur. Remarquons qu'il existait aussi à cette époque des petits groupes de non-catholiques d'origine britannique assimilés par l'élément français et qui requéraient le ministère d'un pasteur de langue française. A partir de 1900 la « Mission » se mit à décliner. Le collège fut fermé. Ceux qui avaient rêvé d'une Église bilingue et avaient le plus travaillé à réaliser ce projet disparurent les uns après les autres. Le français n'est plus utilisé à l'heure actuelle qu'à l'église du Rédempteur (Montréal), à Sabrevois et à Pierreville.

Nous laisserons découvrir au lecteur lui-même des points également fort intéressants, comme l'œuvre accomplie par les deux ordres religieux de femmes établis dans le diocèse, l'histoire du collège théologique et de la mission hébraïque, et bien d'autres.

Émilien LAMIRANDE, o.m.i.

* * *

YVONNE BOUGÉ. — *Saints sans Auréole. En Marge du Service social*. Mulhouse, Éditions Salvator, 1962. 19 cm., 224 p.

L'auteur, assistante sociale, est chargée de répondre aux appels de toutes sortes qui parviennent à la rédaction d'un hebdomadaire. Elle a rencontré, certes, de

nombreux tricheurs, des professionnels de la misère. Mais son cœur s'est arrêté avec sympathie aux cas palpitant de sincérité. Parmi les cris d'angoisse et de désespoir elle a su découvrir les « faits vrais », révélateurs de l'obscur fatalité qui semble régir tant et tant, trésors d'abnégation et de générosité qu'elle nous invite à admirer. Au sein d'existences grises, sans bonheur humain, fort souvent, il y a plus que la résignation, il y a l'acceptation. Il faut savoir reconnaître le mérite de désintéressements magnifiques en face du malheur, l'héroïsme de vies sacrifiées dans une soumission, jugée banale parfois, à la volonté de Dieu. Que de leçons à tirer de ces splendides témoignages anonymes sur lesquels on passe trop vite d'ordinaire !

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

ÉVARISTE-C. JACOB, i.c. — *Le Cinéma et l'Adolescent*. Montréal, Fides, 1962. 19 cm., 192 p.

Le cinéma figure parmi les divertissements modernes acceptés. Bien plus, ce puissant moyen de diffusion de la pensée et d'action sur les mœurs marque notre civilisation de son caractère spécifique. C'est auprès de la jeunesse, cependant, que se sensibilise le plus son emprise ensorcelante. Éducateur de carrière, anxieux de pénétrer toujours davantage l'âme des jeunes, le frère Jacob a touché du doigt l'importance d'admettre la valeur de l'écran comme instrument éducatif. Il prêche à tous les formateurs la nécessité de faire comprendre aux adolescents les techniques nouvelles, le devoir d'éclairer leur jugement et leur sens critique, de les aider à réagir intelligemment et chrétiennement aux influences que le septième art fait peser lourdement sur leur passivité et sur leur conscience. La véritable formation cinématographique que maîtres et parents ont mission d'inculquer à leurs élèves ou enfants, il montre comment la faire tendre à tirer de ce puissant agent de propagande et d'information tout ce qu'il a de bon, sans pourtant se départir d'une sage réserve à cause des dangers qu'il présente trop souvent. L'attitude prudente et compréhensive exige une connaissance détaillée des enseignements du magistère de l'Église, une vue nette des problèmes du cinéma selon ses dimensions actuelles, une science positive appuyée sur les faits et étayée par un relevé valide des goûts et des exigences de nos adolescents. Désireux de nous faire bénéficier des fruits de son expérience, l'auteur s'est astreint à colliger les textes qui résument la pensée contemporaine. Avec un soin méticuleux, il a procédé ensuite à l'agencement et à la coordination des matériaux. Une première rédaction a été présentée comme thèse de maîtrise à la faculté des arts de l'Université d'Ottawa. Puis, avant d'être livré à l'impression, l'ouvrage a été remis sur le métier, repris et amélioré. Le précis ainsi ciselé s'avère un exposé clair, bien ordonné, de caractère didactique, fondé sur les faits, et qui achemine le lecteur avec clairvoyance vers des suggestions pratiques éprouvées.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

CLAIRE MCAULEY. — *Ceux que Dieu n'a pas Unis. Témoignage d'un couple*. Traduit par Marguerite BRÉHIER. Mulhouse, Éditions Salvator, 1962. 19 cm., 153 p. (Collection « De Toutes Rives ».)

Claire McAuley, auteur du récit, en même temps que personnage principal du drame, met d'autant plus de vivacité et d'humour à exposer les faits qu'elle les

a vécus, que son existence en traîne encore la dure empreinte. Résolue à affronter de façon courageuse les difficultés amenées par ses propres actes, elle trouve constamment dans l'accueil sympathique fait aux épreuves des autres un adoucissement à ses propres tribulations. Mais le tragique de la situation surgit de sa crise de conscience qu'elle analyse avec une fine psychologie bien féminine, et dont le dénouement sera le recours au seul remède adéquat : renoncer à l'usage du mariage, vivre avec John comme frère et sœur. Décision hérissée de difficultés chez tout couple, mais combien héroïque chez des *pseudo-époux* ! Ce livre n'est pas à lire uniquement à cause de la solution exceptionnelle qu'il propose, mais encore, et peut-être davantage, en vue des salutaires réflexions qu'il amorce, à tout propos, sur la vie, sur le vrai sens du mariage et sur l'importance de s'y préparer très sérieusement.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

✓
RÉGIS JOLIVET. — *Les Activités de l'Homme et la Sagesse*. Lyon, Vitte, 1963. 21 cm., 136 p.

Données d'abord en conférences, à Tunis, sous le patronage du Centre d'Études de Carthage, les quatre études de cet opuscule définissent et distinguent trois types d'activités humaines, à savoir travail, jeu et contemplation, et montrent comment la sagesse doit habiter et utiliser le travail et le jeu, comme moyens pour réaliser la contemplation, qui est une fin, et comment la vertu, qui est la sagesse pratique, doit se trouver à tous les niveaux de l'activité humaine.

Professeur honoraire aux Facultés catholiques de Lyon, M^{sr} Jolivet est un sage parmi les sages, aux points de vue naturel et surnaturel, et il était bien qualifié pour composer cet ouvrage, qui n'a rien de pédantesque et qui ne fait pas étalage d'érudition, mais qui est remarquable par son ampleur et sa hauteur de pensée. Les dernières lignes de cette plaquette méritent d'être citées : « Rien ne servirait à l'homme de savoir et d'être capable de la plus haute contemplation, s'il venait à perdre son âme. La sagesse théorique conditionne et appelle la sagesse pratique. Rien n'est fait aussi longtemps que la connaissance ne se tourne pas à l'amour. Si la sagesse est un sommet, l'amour de Dieu, qui comprend tout le reste, est lui-même le sommet et la perfection de la sagesse. »

Seul un philosophe chrétien, au soir d'une longue et fructueuse carrière et parvenu au sommet de la sagesse éclairée par la foi, pouvait ainsi tout ordonner et unifier, en un petit livre, à la fois simple et profond et de lecture facile, mais combien stimulante et profitable.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

✓
FRANÇOIS MARTY, s.j. — *La Perfection de l'Homme selon saint Thomas d'Aquin*. Rome, Presses de l'Université Grégorienne, 1962. 23,5 cm., xv-336 p.

Cet ouvrage composé par le père Marty, sous la direction de ses professeurs à la faculté de philosophie de l'Université Grégorienne, n'est pas un simple travail d'élève, car il révèle une maîtrise et une maturité qu'on ne trouve pas souvent dans les dissertations doctorales. Il manifeste aussi une connaissance vaste et approfondie de l'œuvre entière du Docteur angélique.

Comme l'indique le sous-titre, il s'agit des fondements ontologiques de la perfection de l'homme et de leur vérification dans l'ordre actuel. L'auteur

commence par distinguer entre bonté et perfection, entre « perfectivum » et « perfectum », et il montre que la notion de parfait a droit de cité en philosophie. Il étudie ensuite la réalisation analogique de la perfection, qui est une similitude de Dieu, les degrés de perfection que sont les espèces, et les rapports entre perfection première ou forme de l'être et perfection seconde ou opération et fin de l'opération. Dans un chapitre sur le caractère transcendantal de la perfection, l'auteur passe du plan de l'être donné à celui qui s'offre à une liberté, c'est-à-dire de l'ontologique au déontologique, et il rapproche être et valeur. Il rappelle que la perfection de l'homme se réalise dans la personne et que l'espèce est ce qu'il y a de plus parfait dans l'individu. En parlant du degré de perfection propre à l'homme, situé à l'horizon de la matière et de l'esprit, il indique que, outre la réflexion, la charité doit s'insérer dans l'activité humaine puisque, dans l'ordre actuel des choses, la perfection de l'homme est dans la charité. Et enfin, dans le chapitre sur perfection-charité, il expose la loi, comme principe d'intériorisation, et les conseils, comme la meilleure voie. Notons aussi deux appendices très substantiels, l'un sur le vocabulaire de l'individuel chez saint Thomas, et l'autre sur l'usage chez saint Thomas du terme de « species ». De plus, il y a une bibliographie suffisamment abondante, une table des textes de saint Thomas, une table des auteurs cités, une table analytique des matières, une table lexicographique et une table générale des matières. Tout cela rend le volume on ne peut plus utile pour qui veut comprendre et étudier à fond, toujours dans la lumière d'un thomisme authentique, la place de l'homme dans la hiérarchie des êtres.

C'est un ouvrage qui déborde les cadres habituels d'une faculté de philosophie, car il tient aussi de la théologie, et qui prouve, non seulement que la philosophie thomiste et la théologie s'harmonisent, mais qu'« en saint Thomas le théologien accomplit le philosophe ». Comme dit encore l'auteur : « L'assurance et la fermeté de la pensée philosophique de saint Thomas sont le fruit de cette confrontation avec la réalité d'un monde où œuvre la grâce. »

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

JOSEPH DE TONQUÉDEC, s.j. — *Philosophie de la Nature*. Deuxième partie. *La nature vivante et connaissante*. Paris, Lethielleux, 1962. 22,5 cm., 124 p.

La mort récente du père de Tonquédec ne lui a pas permis de compléter son projet d'un cours intitulé « Les Principes de la philosophie thomiste ». Le premier ouvrage de ce cours fut « La critique de la connaissance », qui a connu plusieurs éditions. Puis vint « La philosophie de la nature ». Une première partie traitait, en trois fascicules, de la Cosmologie; mais la deuxième partie, la Psychologie, qui est l'objet de ce mince fascicule, est réduite outre mesure. Ayant traité longuement de la connaissance dans son premier ouvrage mentionné plus haut, l'auteur n'a pas cru nécessaire de reproduire ici ce qu'il avait dit ailleurs et, à cause de cela, il y a une lacune notable dans son traité. Après avoir considéré la vie en général, il traite brièvement de la vie psychique et revient naturellement sur la connaissance, mais c'est d'une manière extrêmement sommaire et sous forme d'observations isolées sur le caractère direct de la sensation externe, sur l'objet des sens internes et sur l'immatérialité de l'intelligence. Il laisse au lecteur tirer la conclusion que l'âme humaine est créée par Dieu et qu'elle est immortelle. Puis, il est question des appétits sensibles et de l'appétit intellectuel, qui est libre, et aussi de l'unité du psychisme humain et du sujet humain. Il ne fait aucune mention

de l'hypothèse évolutionniste, probablement parce que c'est simplement une hypothèse, qu'on n'a pas réussi à prouver et qui n'est pas encore du domaine de la science, malgré toute la propagande tapageuse qu'on organise autour d'un certain personnage, qu'il serait superflu de nommer et qui n'était pas autre chose qu'un visionnaire.

L'auteur ajoute à son texte trois appendices, qui ont pour objet la multiplication de la vie par division, l'opinion de Cajetan sur l'union du connaissant et du connu et le psychisme animal, ainsi qu'un « excursus » sur la possibilité d'une philosophie thomiste autonome, distincte et séparable de la théologie, où il soutient la contrepartie de l'opinion de M. Gilson.

On dirait que le père de Tonquédec sentait que la fin approchait et qu'il se hâtait d'achever sa tâche. Son décès, survenu en 1962, a laissé un vide énorme dans les rangs des philosophes thomistes contemporains. Ce sera bien difficile de le remplacer.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

B. C. PAYETTE. — *The Country under The Union Jack. A Reference Book of Historical Documents for Scholars and Historians*, Postscript edition. Montréal, 1962. 24 cm., xii-682 p.

Voici compilée, imprimée par les soins d'un homme d'affaires de Montréal, une riche collection de documents d'intérêt historique concernant l'ancien Orégon. Parmi les pièces les plus importantes et de plus d'étendue, on remarquera le *Journal* d'Henry Astoria, 1813-1814; le *Journal de voyage* de P.-Ant. Tabeaux, dans le Haut-Missouri, 1803-1805; le récit de voyage de M.-R. Stuart, de l'embouchure de la Colombie à Saint-Louis, 1812-1813; le *Journal de voyage* de F.-A. Larocque aux Montagnes Rocheuses, 1805; des listes d'engagés, etc. Ces documents sont reproduits dans leur langue originale, en français ou en anglais. La collection rendra service aux historiens du Nord-Ouest américain et constitue un excellent hommage à la mémoire des pionniers de ces régions.

L. O.

* * *

R. H. HUBBARD. — *European Paintings in Canadian Collections. II. Modern Schools*. Toronto, Oxford University Press, 1962. 29 cm., 164 p.

The Oxford University Press adds, with this second volume, another gem to the series, *European Paintings in Canadian Collections*. In this volume, Dr. Hubbard, chief curator of the National Gallery of Canada and well known as one of the most important writers on art in Canada, introduces us to his book with a historical essay on *The Collecting of Modern Pictures in Canada*, in which he displays twelve colour plates reproducing purchased masterpieces. He then proceeds to present us with a clear panorama of the many treasures to be found in Canadian collections, done by European artists of the nineteenth century and of those born just before 1900. Carot, Pissarro, Monet, Cezanne, Van Gogh, Rouault, de Vlaminck, Matisse, Picasso, Sickert, Smith, Nash and many others are well represented by seventy monochrome reproductions. Each one is accompanied by a brief commentary which quickly situates the painting in a context of time and school. In this light, a short commentary on the painting is given, along with bibliographical information and the collection in which it is to be found. The

commentary as well as the quality of the reproductions make it as informative and clear for the novice as it is valuable for the expert. Dr. Hubbard must be congratulated for extending to all the possibility of acquiring knowledge of a most important component of our artistic heritage.

Denis PRÉFONTAINE.

* * *

G. GALICHET et G. MONDOUAUD. — *Je découvre la Grammaire et l'Orthographe*. Paris, Éditions Charles-Lavauzelle, 1962. 23 cm., 143 p. (Collection « Grammaires expliquées ».)

Destinée aux premières années d'école et abondamment illustrée, cette introduction à la grammaire et à l'orthographe a été construite de façon à soutenir l'intérêt de l'enfant. Dès le début, l'étude des mots est orientée vers leur assemblage en phrases simples. Pour la partie grammaire, l'élève est constamment tenu en haleine, soit qu'il manipule des figures géométriques correspondant aux six espèces de mots étudiés, soit qu'il se livre à des exercices d'analyse ou de vocabulaire, ou qu'il s'applique à des devinettes ou autres jeux amusants. Les leçons sur l'accord des mots d'une même phrase sont insérées après les chapitres de la grammaire auxquels ils se rattachent. La seconde partie du volume donne, sous deux rubriques, des compléments d'orthographe qui apprennent comment écrire correctement les mots comportant quelque difficulté et comment conjuguer ou employer les verbes. Bref, l'ouvrage constitue une méthode progressive, active et concrète d'initiation au français parlé ou écrit.

L. O.

* * *

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

Sa Sainteté Paul VI

Quelques semaines à peine après la mort si vivement sentie du pape Jean XXIII, et au second jour de scrutin, les cardinaux réunis en conclave sous la direction du Saint-Esprit donnaient à l'Église du Christ un nouveau chef dans la personne du cardinal Giovanni Montini, archevêque de Milan.

Cette élection ne causa aucune surprise, et pour cause. Paul VI a été durant de nombreuses années le collaborateur intime et fidèle de Pie XII et en relations étroites avec son prédécesseur sur le siège de Pierre, Jean XXIII. Du point de vue humain, le nouveau pontife jouit d'une préparation des plus adéquates à la charge sublime à laquelle l'Esprit l'a appelé. Son action pastorale à Milan est aussi une sûre garantie de son aptitude à gouverner l'Église. Ses premiers actes comme souverain pontife, en particulier ses appels en faveur de la paix et la convocation de la seconde session du Concile du Vatican II, montre qu'il entend continuer l'orientation imprimée par Jean XXIII.

Il serait pour le moins malséant de pronostiquer ce que sera le pontificat de Paul VI, mais on ne peut douter que, à l'exemple de ses prédécesseurs, il sera un grand pape. Ses qualités naturelles et surnaturelles l'y préparent et l'inspiration du Saint-Esprit ne manquera pas de le guider dans l'exercice de ses lourdes responsabilités. Les catholiques du monde entier lui doivent la charité de leurs prières. Ceux du Canada en particulier seront heureux à la pensée que Paul VI est le premier pontife romain qui ait visité leur pays. L'Université d'Ottawa s'honore d'avoir reçu Sa Sainteté durant quelques heures au Centre catholique et au Séminaire universitaire le 22 août 1961.

LA RÉDACTION.

Dix ans de romantisme

C'est le moment de l'accalmie : s'achève la première phase du romantisme. La restauration de la monarchie capétienne, dans la personne de Louis XVIII, souverain intelligent et impotent, esprit fin stérilisé depuis trop longtemps dans les amertumes de l'émigration et de l'exil, fait remonter à la surface des individus oubliés, des idées désuètes. D'aucuns, pour n'avoir rien oublié, n'ont rien appris. Leurs excès rendront très court leur retour au pouvoir. La Révolution a passé là, elle a tracé un sillon profond qui n'est pas près de s'effacer. Par son pouvoir personnel, autoritaire et tyrannique, Napoléon a pu réussir à en limiter les dégâts, à endiguer l'impétueux torrent; du même coup, il a consolidé certaines conquêtes durables. Les monarchistes moyens s'imaginent qu'ils ont vécu un mauvais rêve et que le cauchemar ne tardera pas à se dissiper. Ils se trompent lourdement. Si Louis XVI ne monte plus à la guillotine, Marie-Antoinette ne se travestira plus en bergère à Trianon...

Les romantiques se recrutaient naguère parmi les adversaires de la monarchie et de l'Église, les frondeurs souhaitaient ébranler sur leurs bases les autorités établies. Il n'en est plus ainsi : le romantisme devient royaliste et catholique. Il devra lutter, sur le terrain littéraire aussi bien que sur le terrain politique, contre les bonapartistes impénitents, les libéraux voltairiens et les purs classiques.

I. — PAUL-LOUIS COURIER.

Ces tendances contraires trouvent leur expression véhémente chez un pamphlétaire, Paul-Louis Courier, dont la vie se passe à rédiger des pétitions incendiaires dans un style d'une impeccable pureté. Curieux et étonnant bonhomme, ce Courier, né à Paris en 1772, officier sous la Révolution et sous l'Empire; à la Restauration, il se retire dans ses terres du domaine de la Chavonnière, près de Tours. De sa retraite, il fulmine contre tout; contre les aristocrates, bien entendu, mais aussi contre le menu peuple, car il est avant tout un bourgeois, fier des

prérogatives de sa classe sociale; contre le souverain et contre les curés, contre les anciens émigrés, contre les gendarmes. Ce propriétaire a acquis des biens nationaux, il n'entend pas qu'on les lui ravisse. Sa verve caustique s'alimente dans le libéralisme voltairien le plus authentique. On le trouvera un jour, en lisière d'un bois, assassiné par son garde-chasse. Il n'a que cinquante-trois ans; il laisse une œuvre littéraire, la projection sans cesse indignée de ses colères, de ses haines et de ses rancœurs.

Pourquoi s'arrêter à cette littérature de combat ? Pourquoi s'attarder à des textes nés de l'actualité et destinés à mourir avec elle ? Courier est le représentant par excellence de sa classe, le symbole vivant de tout un courant d'idées. Au surplus, il écrit magnifiquement une langue incisive et nerveuse, toute en mouvements, vive d'allure, prompte à la riposte, d'une naïveté sournoise et prête à faire mouche à tout coup. Ce lutteur est homme de culture, d'une culture humaniste et plus précisément helléniste. Il a acquis auprès de ses maîtres de l'antiquité une maîtrise exceptionnelle de la langue; certains de ses pamphlets ne nous échaufferaient guère, tant les questions en litige sont dépassées, si ce n'était de cette effervescence perpétuelle, ce feu d'artifice dont les flambées lumineuses méritent encore qu'on se laisse quelques instants éblouir ¹.

¹ « Un homme qui aime le grec et le style, mais qui a des histoires avec tout le monde, nourrit des rancunes solides contre tous les régimes, et décharge contre le premier régime qui lui permet plus ou moins de les écrire celles qu'il a accumulées sous les régimes où il ne pouvait rien dire. Le canonnière à cheval Courier est un grognard. Napoléon a fait, avec un astucieux génie, de ce mot, le synonyme de soldat ou de brave. Et la postérité n'a que peu ou point su que le grognard grognait réellement, et que grogner cela consistait à n'être pas content, quand on n'avait d'ailleurs aucune raison de l'être. Le soldat de l'Empire n'a pas eu la parole officielle, ou ne l'a eue qu'à condition de conniver au décor et au convenu... Or la carrière militaire de Courier est celle d'un grognard clairvoyant et débrouillard. Il grogne littérairement dans ses lettres. Son expérience d'officier, il la résume ainsi dans une lettre à Silvestre de Sacy : « J'ai enfin quitté mon vilain métier, un peu tard, c'est mon regret. Je n'y ai pourtant pas perdu tout mon temps. J'ai vu des choses dont les livres parlent à tort et à travers. Plutarque à présent me fait crever de rire : je ne crois plus aux grands hommes. » A plus forte raison ne croira-t-il ni à l'auguste maison des Bourbons, ni aux curés, ni aux ministres, ni à M. le Maire. Il est douteux que la Restauration fournisse aux Français autant de motifs de grogner que le Moloch impérial, mais elle leur apporte le droit de grogner. Courier en use et comme d'un besoin permanent de l'être, et comme d'un droit (son droit) nouveau de l'homme, et comme d'un penchant naturel du Français, et comme d'une défense éternelle du propriétaire, et comme d'un privilège de celui qui a appris des Grecs à écrire, et comme d'un plaisir délicat d'humaniste érudit » (A. THIBAUDET, *Histoire de la Littérature française de 1789 à nos jours*, Paris, Stock, 1936, p. 90-92).

Courier se connaît bien et n'aurait garde de s'amender. De passage au Havre, le 25 août 1814, il écrit à sa femme, pour qui il est un mari jaloux et autoritaire, ces

La tactique de *Courier* est subtile et adroite². Sur un ton de bonne compagnie, où l'urbanité s'allie à l'habileté la plus éprouvée, il projette sa lumière dans le camp de ses adversaires et démonte une à une leurs batteries. Comme il voit loin et juste, il parvient à dégager des vérités d'importance, celle-ci notamment : l'indifférence ronge les catholiques; leur foi n'est devenue, pour beaucoup d'entre eux, qu'un instrument politique; leurs convictions religieuses tirent leur vigueur relative des appuis politiques qu'ils savent y puiser.

Même intolérance en ce qui a trait au prince. Au moment où on lance l'idée d'une souscription ouverte dans toutes les communes de France et destinée à offrir le domaine de Chambord au duc de Bordeaux, né tout récemment, *Courier* publie, en 1821, le *Simple discours de Paul-Louis, vigneron de la Chavonnière, aux membres du Conseil de la Commune de Vêretz (département d'Indre-et-Loire)*,

lignes où il se dépeint à ravir : « Ton sermon me fait grand plaisir. Tu me prêches sur la nécessité de plaire aux gens que l'on voit, et de faire des frais pour cela; et, comme s'il ne tenait qu'à moi, tu m'y engages fort sérieusement et le plus joliment du monde. Tu ne peux rien dire qu'avec grâce. Mais je te répondrai, moi, *ne forçons point notre talent*, c'est La Fontaine qui l'a dit. Si Dieu m'a créé bourru, bourru je dois vivre et mourir, et tous les efforts que je ferais pour paraître aimable ne seraient que des contorsions, qui me rendraient plus maussade. D'ailleurs, veux-tu que je te dise : Je suis vieux [il n'a que quarante-deux ans], maintenant, je ne puis plus changer; c'est toi qui pourrais te corriger, si quelque chose te manquait pour plaire » (COURIER, *Lettres et Pamphlets*, Paris, Nelson, p. 231-233). On n'est pas plus conscient; cette mise au point très courtoise, où se dissimule une tendresse peureuse de s'avouer ouvertement et une certaine admiration légèrement ironique pour des qualités dont il se sent lui-même démuné, le laisse néanmoins inchangé dans son tempérament. Il ne croit pouvoir s'amender ni ne le désire. L'eût-il fait que nous eussions été privés d'un apport précieux à la littérature de clameurs et de tonnerre.

² En vient-il à traiter de la religion qu'il abhorre, il l'aborde par un biais original, indice de sa finesse psychologique et lui permettant de déceler la véritable carence spirituelle de son époque. Dans sa septième lettre au rédacteur du *Censeur*, en date du 20 décembre 1819, il commente dans les termes suivants le discours royal d'ouverture visant à la restauration du culte : « D'autres disent : Il y aurait moyen, si on le voulait tout de bon, de rallumer le zèle dans les cœurs un peu tièdes pour la vraie religion; le moyen serait de la persécuter : infaillible recette, éprouvée mille fois, et même de nos jours. La religion doit plus aux gens de 93 qu'à ceux de 1815. Si elle languit encore, et s'il faut un peu d'aide au culte dominant, comme l'assurent les ministres, la chose est toute simple. Au lieu de gager les prêtres, mettez-les en prison et défendez la messe; demain le peuple sera dévot, autant qu'il le peut être à présent qu'il travaille; car l'abbé de La Mennais a dit une vérité : Le mal de notre siècle, en fait de religion, ce n'est pas l'hérésie, l'erreur, les fausses doctrines; c'est bien pis, c'est l'indifférence. La froide indifférence a gagné toutes les classes, tous les individus, sans même en excepter l'abbé de La Mennais et d'autres orateurs de la cause sacrée, qui ne s'en soucient pas plus, et le font assez voir. Ces amis de l'autel ne s'en approchent guère : *Je ne remarque point qu'ils hantent les églises*. Quel est le confesseur de M. de Chateaubriand ? Certes ceux qui nous prêchent ne sont pas des Tartufes, ce ne sont pas des gens qui veulent en imposer. A leurs œuvres on voit qu'ils seraient bien fâchés de passer pour dévots, d'abuser qui que ce soit : ils ont le masque à la main » (COURIER, *op. cit.*, p. 292).

commençant sur un ton bien propre à lui valoir l'adhésion des villageois³. C'est une longue dissertation, retorse par endroits, d'une finesse jamais en défaut. L'auteur sait toucher toutes les fibres, jouer sur tous les tableaux. C'est suffisant pour le consacrer l'ami des paysans et l'adversaire farouche de tous ceux qui se rassemblent autour de Louis XVIII.

Courier déteste tous les puissants, il n'ira cependant jamais jusqu'à la conspiration déclarée. Qu'on lui laisse le loisir de grincer et il s'estimera heureux à si bon compte⁴. La minceur des sujets, plus exactement l'angle souvent mesquin sous lequel il les envisage, lui interdit d'atteindre à la grandeur. Qu'on ne s'attende donc pas à de la mesure non plus qu'à de la simple équité dans les jugements de Courier sur les hommes et les événements. Un pamphlétaire n'est jamais impartial; il est passionné, il défigure ses adversaires, il fausse les faits, il tronque les statistiques. Le fait-il en pleine conscience? Peut-être pas. Il ne saurait néanmoins être un guide sûr pour l'appréciation sereine d'une situation donnée. Ce qui manque le plus à Courier, c'est cette générosité naturelle que rien ne remplace et qui

³ « Si nous avions de l'argent à ne savoir que faire, toutes nos dettes payées, nos chemins réparés, nos pauvres soulagés, notre église d'abord (car Dieu passe avant tout) pavée, recouverte et vitrée, s'il nous restait quelque somme à pouvoir dépenser hors de cette commune, je crois, mes amis, qu'il faudrait contribuer, avec nos voisins, à refaire le pont de Saint-Avertin, qui, nous abrégant d'une grande lieue le transport d'ici à Tours, par le prompt débit de nos denrées, augmenterait le prix et le produit des terres dans tous ces environs; c'est là, je crois, le meilleur emploi à faire de notre superflu, lorsque nous en aurons. Mais d'acheter Chambord pour le duc de Bordeaux, je n'en suis pas d'avis, et ne le voudrais pas quand nous aurions de quoi, l'affaire étant, selon moi, mauvaise pour lui, pour nous et pour Chambord. Vous l'allez comprendre, j'espère, si vous m'écoutez; il est fête, et nous avons le temps de causer » (COURIER, *op. cit.*, p. 357-358).

⁴ « Guerre à la religion, guerre à la royauté légitime, c'est connexe, car les deux se tiennent alors. Courier est poussé contre la Restauration par la logique de ses idées, et aussi par des questions personnelles; sceptique en politique, il se passionne brusquement contre la légitimité parce qu'il rend le Roi responsable de ses démêlés avec son maire de Véretz. On ne constitue pas avec cela un système très profond : ceux qui l'ont le mieux étudié le réduisent à deux tendances : l'individualisme et l'empirisme, autant dire l'égoïsme et le terre à terre. Au fond Courier est peut-être orléaniste, mais cela ne va pas jusqu'à la passion. Il voudrait bien, au début, n'être pas la victime de ses opinions, le martyr de ses idées; mais il s'échauffe peu à peu en recevant des coups, et il se met à les rendre avec énergie. Progressivement l'invective remplace l'ironie grecque. Il discute moins les idées qu'il ne s'en prend aux personnes. Il y a quelque chose de corrosif dans ses pamphlets; ce n'est pas le « hideux sourire » de Voltaire, mais c'est un désagréable rictus. Ce n'est pas non plus le sarcasme puissant des *Provinciales* : Sainte-Beuve disait des *Petites Lettres* avec une certaine grandeur lyrique : « Ce sont des javelots brisés qui sifflent encore » (M. SOURIAU, *op. cit.*, t. I, 2^e partie, p. 4-5).

permet, quand elle existe, d'embrasser les problèmes sur un plan ni médiocre ni vulgaire.

Ce qui le sauve à nos yeux, c'est qu'il est un écrivain de bonne race, l'un des seuls représentants authentiques du classicisme en face de la marée montante et triomphante du romantisme. Son commerce prolongé avec les maîtres de l'Hellade a affiné sa plume, lui a conféré une admirable fluidité et un art très savant pour exprimer le maximum avec très peu de mots fort adroitement choisis. Et ce style ne boude pas le rythme poétique, un rythme nécessairement libre, tel que le pratiquait La Fontaine, à qui il voue une dilection particulière⁵. La spontanéité est absente d'une telle œuvre, marquant, malgré certains sursauts, l'agonie du classicisme. On éprouve beaucoup trop le labeur patient et obstiné; on souhaiterait entendre un cri qui n'ait pas été prémédité. Mais quand il s'abandonne, comme il sait être charmant ! Ses lettres à sa cousine, madame Pigalle, sont d'un tour enjoué et séducteur⁶; on n'est ni plus aimable ni plus galant. Quand le lion veut rentrer ses griffes... Classique, il déteste cordialement la littérature courante; ses admirations et ses enthousiasmes vont au siècle

⁵ Il lui arrive même d'écrire en vers et l'on découvre la facilité goguenarde et familière du fabuliste :

Je ne saurais prétendre aux honneurs de l'éloge;
 Mais pour mon épitaphe
 Je me recommande à vous;
 C'est une chose que vous pouvez faire
 Sans beaucoup y rêver.
 Il s'agit seulement de mettre en rimes
 Que je m'appelais Paul-Louis,
 De Saint-Eustache de Paris,
 Et que je fus toute ma vie... [etc.]

Des vers ? Si l'on veut... Il en vient à s'excuser d'avoir commis un simple hiatus en écrivant : « J'arrivai ici hier. » Scrupule qui indique un louable respect de la langue.

⁶ De Mileto, il lui écrit à Lille, le 25 octobre 1806, alors qu'il est encore dans l'armée impériale, et il termine ainsi sa missive : « Vous présenterai-je mon respect ? Voulez-vous que j'aie l'honneur d'être... ? Non, je vous embrasse tout bonnement... Mon Dieu ! que vous êtes grosse ! Moi qui vous ai vue comme un jonc, maintenant vous me paraissez une des tours de Notre-Dame. Ah, mamselle Sophie ! qu'avez-vous fait là ? Que monsieur votre mari ne s'attende pas à mes compliments pour vous avoir mise dans ce bel état. Encore une fois je vous embrasse. Le vieux cousin qui ne rit plus » (COURIER, *op. cit.*, p. 106). A la même, de Resina cette fois, près de Portici, en date du 1^{er} novembre 1807, et où il lui raconte toutes sortes d'aventures : « Cousine, obligez-moi : ne contez point cette histoire. D'abord, comme vous voyez, je n'y joue pas un beau rôle, et puis vous me la gâterez. Tenez, je ne vous flatte point; c'est votre figure qui nuirait à l'effet de ce récit. Moi, sans me vanter, j'ai la mine qu'il faut pour les contes à faire peur. Mais vous, voulez-vous conter ? prenez des sujets qui aillent à votre air, Psyché, par exemple » (COURIER, *op. cit.*, p. 120-121).

précédent⁷. Personne ne peut lui reprocher le vague de ses positions; comme toujours, il est entier, et entièrement tourné vers le passé. Il est néanmoins très apprécié et beaucoup lu. Stendhal s'enchantait de ce style tout en arêtes⁸. *Courier* a même laissé un héritage politique; non pas un système, car il est trop homme d'humeur pour s'astreindre à la rigoureuse cohésion d'un système. Il s'agit plutôt d'un tempérament qui se retrouvera jusqu'au début de notre siècle dans la vie politique française; est-ce exagéré de voir en lui l'ancêtre des radicaux-socialistes⁹ ?

II. — LAMENNAIS.

Face à *Courier* se dresse la figure austère de Lamennais, l'auteur de *l'Essai sur l'Indifférence* et des *Paroles d'un Croyant*. Étrange destinée que celle de ce prêtre romantique et breton, héritier à plus d'un titre de Rousseau et de Chateaubriand. Génie tumultueux qui s'enfoncera dans l'erreur, poussé par on ne sait quelle implacable némésis. Cet enfant de Saint-Malo est croyant, il est peut-être même dévot, mais il ne veut pas accéder à l'état ecclésiastique. C'est sous la pression induite de deux prêtres, dont l'un est son propre frère, qu'il recevra le sacerdoce. Or, son romantisme impénitent débouchera dans la vie religieuse. Il participe de tout son cœur aux poussées libératrices de ces années-là, il rêve d'un catholicisme démocratique, libéral et égalitaire, dont il prétend retrouver l'archétype dans l'enseignement évangélique. Au pape donc de prendre la tête de la croisade et de prêcher cet Évangile rajeuni, adapté aux temps nouveaux, le seul qu'il juge authentique et fidèle à la pensée du Christ. Les exigences temporelles et politiques auxquelles le souverain pontife

⁷ De Frascati, le 23 mars 1812, il s'explique nettement à son correspondant, M. Boissonnade : « Courage, monsieur, venez au secours de notre pauvre langue, qui reçoit tous les jours tant d'outrages... Surtout gardez-vous bien de croire que quelqu'un ait écrit en français depuis le règne de Louis XIV; la moindre femmelette de ce temps-là vaut mieux pour le langage que les Jean-Jacques, Diderot, d'Alembert, contemporains et postérieurs; ceux-ci sont tous ânes bâtés, *sous le rapport de la langue*, pour user d'une de leurs phrases; vous ne devez pas seulement savoir qu'ils ont existé » (COURIER, *op. cit.*, p. 216-217).

⁸ Stendhal voit en lui « l'homme vivant qui a le plus de rapport avec Voltaire [...], qui connaît le mieux sa langue, toutes ses finesses et toutes ses délicatesses [...], qui, depuis Voltaire, a écrit le pamphlet avec le plus de piquant, de malignité » (STENDHAL, *Correspondance*, II, p. 278 et 369).

⁹ « ...le couriorisme dépasse *Courier*, le couriorisme n'est pas orléaniste, le couriorisme c'est la troisième République, au moins celle d'hier, anticléricale, radicale » (A. THIBAUDET, *op. cit.*, p. 93).

doit forcément se soumettre, sans pour autant gauchir la doctrine dont il a le dépôt, Lamennais les rejette, il n'en a aucun souci.

Repoussé par la hiérarchie, il rédige, dans la solitude de la Chesnaie, les *Paroles d'un Croyant* que la bulle *Singularis nos* condamnera comme un ouvrage *petit par son volume, immense par sa perversité*. Dans ce livre, Lamennais recommande aux hommes de s'affranchir de la discipline de l'Église et de ne plus compter, pour leur salut, que sur Dieu et sur eux-mêmes. Livre de visionnaire et de grand poète inspiré, qu'il dédie au peuple auquel il veut apporter l'espérance : *L'espérance adoucit tout, et l'amour rend tout facile*. Qu'on ne cherche ici aucune doctrine positive, aucun système très précis. Deux sentiments seuls animent l'auteur : sa haine de la société contemporaine, fondée sur la force et l'iniquité; son espérance d'une société juste et fraternelle, ce beau rêve de toutes les âmes assoiffées de justice.

Lamennais n'appartient plus à l'Église, mais il appartient à son époque. Il se constitue le chevalier servant de la démocratie. En 1848, à l'avènement de la II^e République, il est député de Paris. Peu de temps après, le coup d'État impérial lui fait éprouver l'une des grandes désillusions de sa vie. Il mourra bientôt, isolé dans son génie orgueilleux et sincère, ne reconnaissant pas ses erreurs, emportant par delà le tombeau les amertumes et les détresses insondables d'une âme de feu.

On n'exagère rien en affirmant qu'il a exercé une influence considérable sur ses contemporains. Son œuvre n'a pas connu une diffusion populaire comme *Le Génie du christianisme*, mais elle a atteint une élite qui s'en est nourrie. Il a été tout ce qu'on voudra, sauf un tiède, et ce fut une fléchette empoisonnée de *Courier* que d'écrire qu'il partageait l'indifférence religieuse de son siècle. Ah ! certes, non ! Nul n'eut une âme aussi ardente que Lamennais. Et le souci constant du prosélytisme, même si ses convictions, toujours aussi vives, évoluent au cours des années¹⁰. Examinez le portrait qu'a tracé

¹⁰ « Son apostolat s'exerce surtout sur un petit groupe de disciples : au milieu d'eux, son ardeur combative fait place à la tendresse. Quel ascendant exerce M. Féli, comme l'appellent ses fidèles ! Dans sa blanche maison patrimoniale, La Chênaie, à la lisière de la forêt de Coetquen, près de Dinan, des hommes de bonne volonté se réunissent pour prier, pour penser, pour trouver des moyens d'agir : l'abbé Gerbet,

de lui Ary Scheffer. Vous remarquerez le front largement dégagé couronnant une tête d'une dimension supérieure à la moyenne, le nez étroit et long, l'œil torturé et inquiet, les mains jointes et nerveuses, tout l'être tendu vers un inaccessible absolu. C'est l'homme tout entier, tel qu'il se présente dès sa jeunesse, tel qu'il ne changera pas.

Lamennais a apporté en naissant une impérissable nostalgie, une tristesse dont il ne parviendra jamais à se défaire. C'est un René si l'on veut, mais il ne cherchera pas à étancher sa soif aux mêmes fontaines. Il se rend très bien compte de son tempérament voué au malheur¹¹. Sa jeunesse se compare aussi aux premières années de Chateaubriand à Combourg; il n'est pas étonnant de l'entendre prononcer cette formule : *L'ennui naquit en famille par une soirée d'hiver*¹².

Cet homme qui ne consent qu'à vingt-deux ans à faire sa première communion, parce qu'il n'est pas auparavant convaincu de la divinité de Jésus-Christ, cet homme devient prêtre à l'instigation de l'abbé Caron et, à un moindre degré, de son frère. Un prêtre sans la vocation impérieuse, marqué pour l'éternité d'un sceau qui l'écrase et dont il ne pourra jamais atténuer l'indélébile empreinte, est-il spectacle plus atroce ? C'est le galérien rivé à sa chaîne, et bien davantage encore : ce n'est plus le corps qui est prisonnier, c'est l'âme qui étouffe et sait,

tout plein d'un charme mystique, qui publie en 1829 ses *Considérations sur le dogme générateur de la piété catholique*; Hippolyte de La Morvonnais, Rohrbacher, qui écrira une *Histoire universelle de l'Eglise catholique* (1842-1853); Lacordaire et Montalembert, Maurice de Guérin, qui, dans son *Journal* et dans sa *Correspondance*, nous a rapporté, en même temps que les émois de son âme délicate, les propos de ces jours fervents... Est-ce un cénacle ? une association politique ? C'est surtout le berceau d'un ordre que le maître veut fonder, où il admettra tous les ouvriers de la vigne du Seigneur, quels qu'ils soient et d'où qu'ils viennent, à condition qu'ils communient avec lui en esprit » (BÉDIER et HAZARD, *Histoire de la Littérature française illustrée*, t. II, p. 230).

¹¹ Il entretient un correspondant de « cette profonde tristesse qui me dévore intérieurement, et cela depuis ma première enfance, car je ne me suis jamais senti bien en ce monde; j'en ai toujours désiré un autre; et quand je retournais mes regards du seul où nous devions espérer la paix, mon imagination, jeune encore, en créait de fantastiques et ce m'était un grand charme dans ma solitude. Sur les bords de la mer, au fond des forêts, je me nourrissais de ces vaines pensées et, ignorant l'usage de la vie, je l'endormais en berçant dans le vague mon âme fatiguée d'elle-même » (voir A. LAVEILLE, *Jean-Marie de Lamennais*, Paris, Poussielgue, 1903, p. 70). Est-il confession plus romantique, plus conforme à l'état d'âme d'un fils de Rousseau et d'un frère de Chateaubriand ? Outre qu'elle nous livre une clef précieuse pour pénétrer dans un domaine souvent difficile à découvrir, elle indique, hors de tout doute, que Lamennais, malgré son austérité, demeure incurablement un romantique, dont l'activité intellectuelle ne fait que s'exercer sur un autre plan que celle de ses contemporains.

¹² BOUTARD, *Lamennais, sa vie et ses doctrines*, Paris, Perrin, 1905, p. 22.

de science sûre, que rien ne lui obtiendra la libération d'un lien à jamais scellé. C'est l'enfer de Lamennais, sa torture quotidienne. Il cherche à s'étourdir par l'action extérieure, à satisfaire son tempérament autoritaire par l'exercice d'un magistère spirituel et intellectuel sur des disciples conquis; c'est une espèce de cour où son impérieux génie se donne l'illusion de la domination incontestée.

Émile Faguet a eu raison de remarquer qu'il fait partie du triumvirat de la philosophie catholique, avec Maistre et Bonald, et qu'il est le plus grand d'entre eux¹³. Il est érudit, mais il n'est pas savant. Il accumule les connaissances théologiques, mais il lui manque la formation de base sans laquelle il ne parvient pas à coordonner ces notions en une vigoureuse synthèse. Chez lui, le polémiste, l'homme de combat l'emporte toujours sur le théologien, la passion sur la sérénité. Il va de soi que les questions religieuses se prêtent mal à ce ton plus conforme aux querelles profanes. Il s'ensuit que l'orthodoxie en souffre et qu'un esprit, à qui manquent l'humilité et la soumission pour s'incliner devant les décisions de l'autorité, finit par se mettre lui-même en marge de la communauté des fidèles. C'est le sort de tous ces grands orgueilleux, qui ont finalement rompu leur front hautain contre le roc de Rome et s'en sont retournés, misérables et solitaires, par les voies de la désespérance. Lamennais se rend compte qu'il n'est pas taillé à l'échelle commune¹⁴.

Voilà le prêtre étrange, au verbe sulfureux, qui va entreprendre une apologie de la religion chrétienne, dont Pascal n'a laissé que des notes pieusement recueillies par les messieurs de Port-Royal¹⁵. Avant d'exposer sa doctrine, Lamennais se doit de débayer le terrain; il s'y emploie avec sa verve virulente terrassant un adversaire et ne l'abandonnant qu'une fois vaincu et mis hors d'état de nuire. Il s'en

¹³ Dans la *Revue des Deux-Mondes* du 1^{er} avril 1897, p. 570.

¹⁴ Écrivant une préface à sa traduction de la *Divine Comédie*, il s'attarde avec une certaine complaisance sur le poids que le génie fait peser sur l'homme : « Ce n'est pas gratuitement que le génie est accordé à l'homme, et, si l'on savait ce qu'il faut le payer, qui se sentirait l'âme assez forte pour accepter ce don formidable, et ne dirait plutôt comme le Christ : *Transeat a me !* Ces grandes âmes sont, elles aussi, des victimes saintes de l'humanité, dont le progrès, à divers degrés, est attaché à leur sacrifice. Une voix interne, puissante, irrésistible, leur crie : « Va ! » et elles vont. « Monte au Calvaire ! » et elles montent » (cité par M. SOURIAU, *op. cit.*, p. 15-16).

¹⁵ Une analyse approfondie de l'*Essai sur l'Indifférence* nous éloignerait de l'objet de ces pages.

prend d'abord à l'esprit encyclopédiste dont il mesure les ravages dans l'intelligence française et il s'irrite à la pensée que ces philosophes du XVIII^e siècle, dont l'esprit n'a pas encore disparu, soutiennent que la religion est tout simplement le fait du législateur qui un jour a trouvé opportun de la décréter, pour mettre un frein aux désordres des hommes¹⁶. Il s'attaque ensuite à Jean-Jacques Rousseau, avec lequel il a cependant certaine affinité de caractère. Son plaidoyer est tellement persuasif qu'un rousseauiste comme Lamartine fera aussitôt machine arrière et abandonnera l'admiration de sa jeunesse. Il se montre également sévère pour le Concordat, dont il souligne l'intention opportuniste de la part de l'empereur¹⁷.

Voici la partie positive de l'ouvrage. Les ennemis de la religion et de l'Eglise sont peut-être moins nombreux et moins violents qu'auparavant, mais l'indifférence ronge les consciences comme une lèpre. On ne prend même plus la peine d'injurier ou de nier Dieu, on l'ignore tout simplement. Dans un sens, l'athée témoigne de l'existence de Dieu; l'indifférent se satisfait d'un invincible mépris. Il y a donc lieu de secouer cette apathie, de jeter de l'inquiétude dans les esprits. Que les lecteurs se rendent compte qu'ils ne peuvent plus se désintéresser de la question, qu'elle est liée à leur propre vie. C'est ainsi que l'inquiétude sera féconde. Lamennais ne recourt pas aux cinq preuves de l'existence de Dieu de l'enseignement thomiste; il ne terrorise pas ses contemporains comme l'a fait Pascal; il n'offre pas une religion sensible et poétique à la Chateaubriand. Il la fonde sur des nécessités sociologiques. Le christianisme doit être pratique, lui seul peut apporter aux hommes la sagesse et le bonheur. Sans catholicisme, la société est impossible, elle aboutit à la misère et à

¹⁶ « Il faut des preuves : prouvez donc, ou taisez-vous. Qu'aurait-elle à répliquer à qui lui tiendrait ce langage ? Elle qui se fait gloire de ne déférer à aucune autorité, exigerait-elle qu'on se soumit aveuglément à la sienne ? Les annales des peuples sont aussi entre nos mains; ce qu'elle y a lu, nous l'y pouvons lire comme elle; qu'elle nous montre donc la page où il est écrit : *En telle année l'on inventa Dieu* » (LAMENNAIS, *Essai sur l'Indifférence*, 4^e édition, Tourmachon, 1818, I, p. 95).

¹⁷ A quoi aboutit cette collaboration de l'Eglise et de l'Etat, sanctionnée en 1802 ? « Le sacerdoce, avili, et placé, comme un mineur, sous la tutelle de l'administration, dépend des caprices du dernier commis; et, tandis que, chez les païens, il n'était pas un temple qui n'eût ses revenus sacrés, pas une divinité que ses adorateurs n'eussent rendue, en quelque sorte, indépendante, en dotant ses autels, le Dieu des chrétiens, à peine admis à une solde provisoire, figure chaque année sur un budget outrageant, comme un salarié de l'Etat, en attendant sans doute que le moment soit venu de le réformer » (LAMENNAIS, *op. cit.*, p. 89).

l'anarchie¹⁸. Lamennais se rallie à une conception beaucoup trop utilitaire de la religion; il en écarte, sans les nier sans doute, les dogmes fondamentaux transcendant infiniment les bénéfices temporels que nous pouvons en retirer dans la vie sociale.

Le romantique ne sommeille pas chez Lamennais; il intervient malencontreusement dans des exercices dialectiques d'où les sautes d'humeur et les émois humains devraient être rigoureusement bannis. Outre une solide formation théologique, il manque à l'apologiste l'équilibre intérieur grâce auquel il pourrait s'abstraire personnellement de ces âpres discussions, pour ne laisser régner que les idées¹⁹. Ces dispositions sont favorables au poète, elles ne le sont guère au théologien. Elles lui permettent d'atteindre à des accents inoubliables de lyrisme; elles peuvent aussi jeter le trouble dans certaines âmes indifférentes et les ramener à la pratique de la religion, elles sont néanmoins incapables de satisfaire un esprit objectif, soucieux avant tout d'une démonstration exclusivement logique, faisant appel à la seule raison.

De l'œuvre abondante de Lamennais, trop profondément insérée dans le contexte de son époque, on ne retient surtout que la traînée de poudre qu'il a laissée dans son sillage²⁰. Il reste aussi la magie du

¹⁸ Il va jusqu'à écrire cette phrase extrêmement dangereuse : « Toute doctrine avantageuse au genre humain est une doctrine vraie » (LAMENNAIS, *op. cit.*, p. 118-119). Combien de fluctuations une telle déclaration de principe ne peut-elle entraîner !

¹⁹ C'est après la publication du premier volume de son *Essai* qu'il écrit, le 14 mai 1819, à son ami Benoît d'Azy : « Il faut que mon âme souffre pour produire; je ne saurais rien faire quand j'ai le cœur content : *ingemiscit et parturit*... Aucun goût ne me porte à écrire, mais il y a quelque chose d'étranger à moi qui m'y force. Alors je tombe dans une grande tristesse; c'est comme le sacrifice de l'âme tout entière » (A. LAVEILLE, *op. cit.*, p. 77-78).

²⁰ « Il en reste un souvenir, celui de la jeune et pure école de la Chesnaie. Il en reste surtout ceci, que de 1830 à 1835, la grande influence qui s'exerce sur la religion des romantiques est celle de Lamennais. Il entendit en confession Victor Hugo et, probablement, à Juilly, Sainte-Beuve qu'il voulait emmener à Rome avec lui. *Volupté* est écrit dans l'ombre de Lamennais, comme le *Centaure* dans l'ombre de *Volupté*, et dans cette ombre pousse aussi la première idée de *Port-Royal*. L'influence de Lamennais sur Lamartine est très vive à l'époque de *Jocelyn*, et après 1830 la religion de Lamartine ressemble en somme, dans le style jésuite, à ce qu'est dans un style sévère celle de Lamennais. Hugo pensera encore beaucoup à lui dans les *Misérables*. Leur évolution vers la gauche à tous, leur mort à gauche, sont celles de Lamennais. C'est peut-être en souvenir de son ancien confesseur et de son testament : « Je veux être enterré au milieu des pauvres et comme le sont les pauvres » que Victor Hugo a voulu son triomphe funéraire dans le corbillard des pauvres. Le prophétisme des *Paroles d'un Croyant* avait préfiguré les *Châtiments*. George Sand a écrit sinon sur Lamennais du moins autour de lui le roman de *Spiridium*, qui fit une forte impression sur Renan. Nous touchons à l'autre clerc breton » (A. THIBAUDET, *op. cit.*, p. 259).

style, un style inspiré, aux envolées apocalyptiques, aux images éblouissantes et tragiques, le poète se faisant volontiers mage et devin et empruntant jusqu'à l'écriture des livres sacrés. Ouvrez au hasard les *Paroles d'un Croyant*, vous serez aussitôt saisi par le mouvement de ces versets proférés par une voix dépassant son siècle de toute la hauteur de son mystère angoissé ²¹.

Si Lamennais entame une bonne partie de l'opinion, il ne tarde pas à se rendre compte qu'il se heurte à de solides résistances. Les universitaires le voient d'un très mauvais œil. Louis XVIII se fait remettre régulièrement son courrier, car on doute de sa fidélité au régime. Le clergé est réticent; on lui reproche surtout les trous de son érudition théologique. Dans l'ensemble, les écrivains de carrière lui sont favorables : Chateaubriand l'admire, Lamartine est envoûté, Vigny reconnaît l'emprise de sa pensée, Victor Hugo lui demeure fidèle ²². Tout cela n'empêche pas Lamennais de s'enfoncer dans l'amertume des déceptions. Il a parcouru le cycle affreux des proscrits

²¹ Tenez-vous prêts, car les temps approchent.

En ce jour-là, il y aura de grandes terreurs et des cris tels qu'on n'en a point entendus depuis les jours du déluge.

Les rois hurleront sur leurs trônes; ils chercheront à retenir avec les deux mains leurs couronnes emportées par les vents, et ils seront balayés avec elles.

Les riches et les puissants sortiront nus de leurs palais, de peur d'être ensevelis sous les ruines.

On les verra, errant sur les chemins, demander aux passants quelques haillons pour couvrir leur nudité, un peu de pain noir pour apaiser leur faim, et je ne sais s'ils l'obtiendront.

Et il y aura des hommes qui seront saisis de la soif du sang et qui adoreront la mort, et qui voudront la faire adorer...

On n'a jamais trouvé des accents aussi émouvants pour chanter la révolution sociale en marche.

²² Un exemple : Lamennais écrit un jour que « les vrais prêtres sont, partout et toujours, les grands esprits dans leur période d'inspiration » (voir le *Correspondant* du 25 décembre 1920, p. 1114-1115). En d'autres termes, le prêtre n'est pas nécessairement le ministre du culte, mais un penseur s'élevant au-dessus de ses semblables et devenant un guide de l'humanité. On retrouve la même conception dans un poème des *Contemplations*, intitulé *Les Mages*, débutant par ces vers :

Pourquoi donc faites-vous des prêtres
Quand vous en avez parmi vous ?
Les esprits conducteurs des êtres
Portent un signe sombre et doux.
Nous naissons tous ce que nous sommes.
Dieu de ses mains sacre des hommes
Dans les ténèbres des berceaux;
Son effrayant doigt invisible
Écrit sous leur crâne la bible
Des arbres, des monts et des eaux.

(*Œuvres poétiques complètes de Victor Hugo*, Montréal, Editions Bernard Valiquette, 1944, p. 402.)

de Dieu, de ces hommes qui, pour avoir refusé le précieux secours de la règle, se voient peu à peu abandonnés de tous, seuls devant eux-mêmes, dans une confrontation tragique et silencieuse. Sa sincérité n'est pas en cause. Il s'est rendu jusqu'au bout de son tumultueux génie et sa quête s'est révélée impuissante. Il a marqué l'extrême limite du romantisme religieux et social ou, plus exactement, il a annexé la religion et la sociologie au romantisme furibond de son irrépressible nature. D'où son écho lamentable et retentissant et l'ébranlement qu'il a provoqué en certaines âmes.

III. — LAMARTINE.

De tous les poètes romantiques, Lamartine a été le plus profondément atteint par le message mennaisien. Tout l'a préparé à comprendre ce langage fervent et à y découvrir une signification conforme à ses aspirations plus ou moins conscientes. A ce rêveur désireux de trouver Dieu dans la nature et impatient d'un culte trop exigeant, Lamennais apporte comme une justification à sa rébellion intérieure²³. Une telle religion, sans arêtes solides, demeure inévitablement dans la dépendance de la vie affective du sujet. Le bonheur pourra l'exalter jusqu'à l'adoration de Dieu, cependant que l'épreuve le rompra et lui fera proférer les pires blasphèmes. C'est du sentimentalisme religieux, pas davantage.

C'est la crise spirituelle d'une époque, dont Lamartine n'est assurément pas la seule victime, dont il demeure toutefois le représentant le plus éloquent²⁴. Il y a lieu d'examiner les influences

²³ « Ce déisme, qui est essentiellement un sentiment religieux de la nature, intense et diffus, est la vraie religion qui vit au fond du cœur de Lamartine. Il n'est qu'enveloppé, non chassé, selon la remarque de Lanson, par le catholicisme auquel Lamartine s'est converti entre 1820 et 1832. Parlons net : la dévotion de Lamartine est plus réelle devant un paysage que devant un tabernacle » (André ROUSSEaux, *Le monde classique*, Paris, Albin Michel, 1941, p. 156-157).

²⁴ « La crise spirituelle qui a suivi la révolution de 1830 est capitale dans l'histoire intellectuelle et littéraire du XIX^e siècle. Tandis qu'on voit poindre déjà une attente mystique des temps nouveaux, qui va continuer de sourdre sous le matérialisme de l'époque Louis-Philippe pour éclater finalement en 1848, une vague de scepticisme déferle sur les ruines du fragile catholicisme romantique dont *Le Génie du Christianisme* et les premières œuvres du jeune Victor Hugo ont été les assises et les témoignages. C'est une époque d'effervescence religieuse, de crises de conscience, de drames spirituels, comme ceux de Lamennais et de Sainte-Beuve. En marge de ces extrêmes, ou de religions nouvelles comme le saint-simonisme, la masse est profondément déchristianisée. Elle est pénétrée par les idées du XVIII^e siècle. C'est un fait auquel il faut toujours prendre garde quand on étudie la vie des idées : les influences

diverses, voire contradictoires, qui se sont exercées au moment de sa formation, pour tenter de comprendre par là que le poète des *Méditations* est aussi le chantre de *Jocelyn*.

La première de ces influences, c'est celle de M^{me} Lamartine mère, une figure admirable et attachante, le type même de la femme supérieure et éclairée, ornée des plus belles vertus de l'esprit et du cœur. C'est une mère sensible et tendre, dont on retrouvera parfois l'image en filigrane dans l'œuvre poétique de son fils. Elle est instruite et entretient autour d'elle une atmosphère très saine de culture et de curiosité intellectuelle. Aucun climat ne peut être plus favorable à l'éclosion d'un talent juvénile. Elle se flatte de ressembler physiquement à M^{me} de Récamier et s'efforce d'écrire aussi bien que M^{me} de Sévigné. Comme tout le monde, elle s'est enchantée du *Génie*, devenu la bible de toute une génération. En politique, sans siéger au plafond comme le fera plus tard son fils, elle fait preuve de modération et de sagesse ²⁵.

Il y a chez elle beaucoup de résignation religieuse. Accède-t-elle jusqu'au bonheur ? Ou, si l'on préfère, trouve-t-elle dans cette résignation la source d'un bonheur véritable ? Il n'est pas facile de le démêler. Ce qui l'intéresse sans doute davantage, c'est la joie qu'on peut dispenser dans le monde à ses proches, tout en assurant sa félicité éternelle ²⁶. La mère s'astreint à la lourde tâche de l'éducation de ses enfants. Le poète ne laisse pas de lui causer certaines inquiétudes, car elle devine sa nature insoumise et d'une sensibilité frémissante. Cet enfant de sa chair, elle pressent qu'il n'aura pas un destin commun, qu'il est appelé à faire de grandes choses ²⁷.

M^{me} de Lamartine ne néglige rien pour former son fils. Sans influencer directement sur lui et lui imposer une surveillance tâtilonne,

mettent longtemps à cheminer et à se répandre dans le grand public. Ce n'est pas au temps de Voltaire que la France est le plus voltairienne, c'est cinquante ans après sa mort » (A. ROUSSEAUX, *op. cit.*, p. 154-155).

²⁵ « Nous nous contentons d'être fidèlement attachés aux Bourbons, sans perdre pour eux notre sang-froid, notre justice et notre âme » (A. DE LAMARTINE, *Le Manuscrit de ma Mère*, Paris, Hachette, 1907, p. 210).

²⁶ Elle inscrit dans son journal : « Je viens de m'apercevoir que quelques-uns de mes cheveux devenaient blancs. Quel avertissement de l'éternité ! Le temps s'en va : qu'ai-je fait de ma jeunesse ? Mes jours à présent doivent compter double, pour mon salut, et pour le bonheur que je puis donner à ce qui m'entoure » (LAMARTINE, *op. cit.*, p. 133).

²⁷ Elle pense sans doute à lui en notant : « Acceptons le génie, si Dieu le donne, mais souhaitons le bon sens à nos enfants » (LAMARTINE, *op. cit.*, p. 122).

elle éloigne de lui certains ouvrages qu'elle ne juge pas aptes à alimenter convenablement son cerveau et son cœur. Sans doute n'est-elle pas assez naïve pour ne pas aussitôt songer qu'il pourra se les procurer ailleurs — ce qu'il fera effectivement, — mais elle se flatte au moins d'avoir tout mis en œuvre pour atteindre au but qu'elle s'est fixé. Elle souffre aussi de l'oisiveté érigée en système dans l'aristocratie française; elle la juge trop favorable à la pratique de dérèglements coupables ²⁸.

De son côté, Lamartine n'a jamais dissimulé l'apport immense de sa mère dans la période de sa formation. On ne peut en effet l'exagérer, car il est facile de deviner comment une femme d'une foi aussi robuste, d'un bon sens aussi solide, d'une affection aussi clairvoyante, a su être un réconfort auprès de son fils dans les années indécises où il se cherche lui-même, dans le tremblement et l'angoisse d'un cœur tourmenté. Sa sensibilité éprouve le besoin d'un étai pour soutenir sa faiblesse ²⁹.

C'est à elle qu'il devra deux des grands thèmes des *Méditations*, Dieu et la nature, l'amour et la mort lui appartenant en propre. Cette nature, M^{me} de Lamartine la trouve dans l'œuvre de Bernardin de Saint-Pierre, qu'elle a connu et pour lequel elle a conservé une grande amitié. Et c'est cette découverte de la nature qui permet à la commentatrice, pour le bénéfice de ses enfants rassemblés autour d'elle, d'en dégager un enseignement religieux ³⁰. Par la suite, le poète pourra bien errer au hasard de ses émotions et leur emprunter les éléments de sa croyance du moment, il n'en conservera pas moins un certain fonds de convictions religieuses qu'il doit sans aucun doute à ces heures depuis longtemps passées où une mère attentive associait

²⁸ « Ses passions commencent à se développer; je crains que sa jeunesse et sa vie ne soient bien orageuses; il est agité, mélancolique; il ne sait ce qu'il désire. Ah ! s'il pouvait connaître le seul bien capable de le contenter » (LAMARTINE, *op. cit.*, p. 152-153).

²⁹ « Mon éducation était toute dans les yeux plus ou moins sereins et dans le sourire plus ou moins ouvert de ma mère. Les rênes de mon cœur étaient dans le sien. Ma pensée, toujours en communication avec celle de ma mère se développait, pour ainsi dire, dans la sienne. Les autres mères ne portent que neuf mois leur enfant dans leur sein : je puis dire que la mienne m'a porté douze ans... J'ai vécu de sa vie morale » (LAMARTINE, *Œuvres complètes*, Chez l'auteur, 1860, t. XXIX, p. 75-76).

³⁰ « S'il ne sortait pas des systèmes irréprochables de la nature, il en sortait un immense sentiment de la Providence, et une religieuse bénédiction de nos esprits à cet océan infini des sagesse et des miséricordes de Dieu » (LAMARTINE, *op. cit.*, p. 91).

dans un même hymne de reconnaissance la beauté de la nature créée et la magnificence du Créateur.

Qu'on regarde d'un peu près dans l'œuvre poétique de Lamartine et l'on remarquera sans peine que ce sont les thèmes d'inspiration religieuse qui l'emportent. C'est que la nature ailée de son génie dépasse vite ce qui n'est que terrestre pour s'élever à ce qui ne passe pas. S'il voit dans la nature la manifestation de l'admirable prodigalité de Dieu, il trouve encore sa trace dans les élans de l'amour humain. Il est aussi fortement marqué des premières impressions de son enfance, auprès d'une mère dont l'existence quotidienne franchit sans effort le passage du geste routinier à la prière³¹. Ne nous étonnons plus ensuite que Lamartine, au milieu des plus déchirants orages, ait réussi à conserver intactes certaines tendances très pures de son âme.

On ne saurait indéfiniment demeurer dans la chaleur du nid. L'enfant passe successivement dans une pension de Lyon et au collège des Jésuites de Bugey. Ses compagnons, surtout ceux auxquels il s'attache, n'ont pas reçu la même éducation ou, s'ils l'ont reçue, s'en sont vite affranchis. Aymon de Virieu est sceptique, Louis de Vignet est libre-penseur; avec Bienassis, Alphonse de Lamartine se rend au grenier dévorer les livres imprudents et défendus. Voltaire ne tarde pas à exercer ses méfaits sur cette cire toute friable, sur cette âme capable des plus grands emportements. Cette rencontre de Voltaire sera capitale dans la vie spirituelle de Lamartine. Le catholicisme de sa mère cède la place à un vague théisme, démuné de toute assise théologique. Cet enthousiasme voltairien se trahit jusque dans sa façon d'écrire; il voudra alors imiter des tragédies comme *Alzire* et *Zaïre*. L'écrivain du siècle précédent trouve à la fois un disciple de sa pensée et de son style³².

³¹ « La perpétuelle effusion d'amour, d'adoration et de reconnaissance qui s'échappait de son âme, était sa seule et naturelle prédication. La prière, mais la prière rapide, lyrique, ailée, était associée aux moindres actes de notre journée. Notre vie était entre les mains de cette femme un *sursum corda* perpétuel » (LAMARTINE, *op. cit.*, p. 87).

³² Lamartine lui rend hommage dans son *Ressouvenir du Lac Léman* :
 Voltaire ! quel que soit le nom dont on le nomme,
 C'est un cycle vivant, c'est un siècle fait homme;
 Pour fixer de plus haut le jour de la raison,
 Son œil d'aigle et de lynx choisit ton horizon;
 Heureux si, sur ces monts où Dieu luit davantage,
 Il eût vu plus de ciel à travers le nuage !

Il y a aussi Rousseau; les effusions lyriques de Jean-Jacques sont plus propres à émouvoir le jeune Lamartine que les sarcasmes grinçants de Voltaire. *L'Émile* le transporte, cependant que la prose brûlante des *Confessions* lui ouvre des avenues insoupçonnées dans le domaine du sentiment et du cœur. On imagine un peu l'impression puissante que peut produire chez le garçon de vingt ans la lecture passionnée de *La Nouvelle Héloïse*. L'amour n'est-il pas tout contenu dans ces lettres, existe-t-il une autre ambition digne d'un homme bien né que de rechercher un sentiment aussi fort et aussi absolu³³ ? Par la suite, Lamartine pourra bien renier Rousseau, surtout après avoir reçu le choc de Lamennais, il ne parviendra pas toutefois à nous convaincre qu'il n'en a pas conservé une très forte empreinte. Voltaire et Rousseau, s'opposant à l'influence maternelle, qu'y a-t-il de plus contradictoire ? La vie se chargera elle aussi d'ajouter d'autres facteurs qui feront de Lamartine l'homme qu'il sera. De ces deux courants opposés, aucun ne se tarira à jamais. Selon les années, l'un l'emportera sur l'autre sans jamais réussir à l'effacer.

Le jeune homme d'une sensibilité délicate, voire féminine à certains égards, subira jusqu'à l'exaltation l'envoûtement des voyages où l'on s'imagine se recréer, par la seule magie d'un décor modifié, une personnalité nouvelle et toujours agrandie. Les exemples très dignes de la mère s'obscurciront un peu dans cette tête enfiévrée de tout ce qu'elle ignore encore et de tout ce qu'elle soupçonne confusément; même les lectures de Voltaire et de Rousseau céderont la place à des expériences moins livresques.

Le voyage d'Italie a été pour plusieurs générations de jeunes Français cultivés le pèlerinage obligatoire auquel personne ne se doit soustraire. Lamartine n'échappe pas à la règle. Pour découvrir les enchantements de la péninsule et ses mirages voluptueux, il ne dispose pas que de ses yeux. Il a déjà trouvé chez Évariste-Désiré Parny, une

On sent toutefois la réserve, d'une certaine gravité : s'il loue la raison de Voltaire et son empire sur le domaine de la pensée, Lamartine lui reproche d'avoir borné son horizon, de n'avoir pas aperçu « plus de ciel à travers le nuage ».

³³ En septembre 1810, Lamartine écrit à son ami Virieu : « Grands dieux ! quel livre ! Je suis étonné que le feu n'y prenne pas... C'est le meilleur livre que nous puissions lire, c'est celui qui est le plus capable d'inspirer des sentiments nobles et vrais... Je voudrais être, pendant que je le lis, amoureux comme Saint-Preux » (LAMARTINE, *Correspondance*, Paris, Hachette et Furne, 1873, I, p. 206).

espèce de Tibulle français spécialisé dans les poésies galantes, une excitation sensuelle à ses premiers émois. Le plus grave, c'est qu'il lui faudra un certain temps à se dégager de cette influence littéraire, que beaucoup de ses premiers vers chercheront à retrouver les rythmes et les coupes de ce pauvre Parny. Avec Goethe, il est assurément sur un terrain plus sûr. Lamartine ne serait pas l'un des parfaits témoins du romantisme, s'il ne s'échauffait à la lecture de *Werther*. Il fait part de son enthousiasme à son confident Virieu : *Voici l'automne; c'est le temps où je deviens amoureux, mélancolique, rêveur, ennuyé de la vie; c'est le temps où je lis « Werther », et où je suis souvent tenté d'imiter cet aimable et malheureux héros de roman*³⁴. La tentation est si forte qu'il y succombe, une belle fille de Mâcon lui révélant les réalités de l'amour. La famille s'alarme de cette jeune liaison; elle croit sage, pour le distraire et lui faciliter l'oubli, d'expédier Alphonse en Italie. Il oubliera l'aimée, il retiendra l'amour.

Franchies les Alpes, il lit d'abord avec avidité les *Lettres de Jacopo Ortis*, de l'écrivain Ugo Foscolo. Cet ouvrage est une réplique politique de *Werther* : le héros de Foscolo exprime les souffrances morales et le suicide d'un patriote italien déçu, tout comme le héros de Goethe nous montre la sensibilité exagérément délicate et malade d'un intellectuel allemand connaissant la même issue. Les deux romans reposent sur un même fond de mélancolie tout à fait romantique. En fait, Jacopo Ortis a bel et bien existé; jeune étudiant de Padoue, il s'est véritablement suicidé dans les circonstances évoquées par Foscolo, alors hanté, comme beaucoup de jeunes patriotes italiens de ce temps, par l'idée du suicide, mise en honneur par Caton et plusieurs héros de Plutarque³⁵.

Oublions un instant la littérature, les faits vécus nous sollicitent. C'est à Naples, où il loge chez M. Dareste de la Chavanne, directeur de la Manufacture des Tabacs, que Lamartine séduit l'une des jeunes cigarières, répondant au nom, paraît-il, de Graziella Mucchitiello, fille d'un pêcheur de la côte. Certains détails de cette idylle nous font défaut; Lamartine s'est employé à transposer la réalité, à l'idéaliser à des fins artistiques. Il dit vrai sans doute quand, au milieu

³⁴ LAMARTINE, *op. cit.*, p. 276.

³⁵ Voir *The Encyclopaedia Britannica*, 11^e édition, New-York, 1910, X, p. 730.

de son intrigue, il confie à un ami : *J'ai eu la sottise de me laisser aller avec une petite fille qui est jolie comme un ange et bête comme une oie. Je ne sais comment m'en dépêtrer. Il faudrait lui trouver une petite place : case-la-moi donc quelque part, car je ne sais plus qu'en faire* ³⁶. C'est l'irritation et l'impatience du jeune mâle bondissant, prompt à abandonner ses proies après être lui-même repu. La pauvre petite Graziella ne peut retenir longtemps l'attention du jeune homme raffiné, elle qui porte *une robe négligée, de grosse étoffe brune à longs poils, fermant jusqu'au menton, sans galons ni broderies, et un foulard bleu foncé noué autour du cou; les pieds traînaient demi-nus dans des souliers noirs éculés* ³⁷.

Mais veille l'artiste. De cette aventure qui aura somme toute peu compté dans sa vie, il fera œuvre d'art, le roman de *Graziella*, où il ne se refuse à aucun procédé de stylisation. Le niveau général se relève de quelques tons. La jeune enfant n'est plus une plieuse de cigarettes, c'est une corailleuse; elle n'est plus en service, elle vit dans sa famille, elle est plus convenablement vêtue, elle s'émeut à entendre son amant lui dire, d'une voix mouillée, les proses de *Paul et Virginie*. Malgré ce souci de transformation qu'il juge sans doute très habile, Lamartine ne parvient pas à nous empoigner. Son roman à demi autobiographique nous laisse de glace. La simple réalité toute nue nous retiendrait bien davantage, même si cette idylle ne possède aucun caractère d'originalité ou d'absolu propre à nous remuer.

C'est souvent une fiction très sincère chez les poètes de s'imaginer, beaucoup plus tard, qu'une femme a pris jadis dans la vie de leur cœur une place immense, alors qu'il ne s'est agi que d'une passade sans lendemain, sans racines profondes dans la sensibilité. S'il est arrivé à Lamartine d'évoquer le souvenir très frais de cette petite Napolitaine fruste et sans apprêts, n'est-il pas permis de croire que le poète s'attendrissait surtout sur sa propre jeunesse ³⁸ ?

³⁶ E. DESCHANEL, *Lamartine*, 2^e édition, Paris, Calmann-Lévy, 1893, II, p. 269.

³⁷ Cité par M. SOURIAU, *op. cit.*, II, p. 31.

³⁸ C'est un brouillon du *Lac* ces vers évoquant leurs promenades d'amoureux dans la baie napolitaine :

Combien de fois, près du rivage,
Où Nisida dort sur les mers,
La beauté crédule ou volage
Accourut à nos doux concerts !
Combien de fois la barque errante

Quand on cherche à percer le mystère de l'Elvire, c'est-à-dire de la femme qui a polarisé toutes les puissances affectives de Lamartine pour lui permettre de lancer de si nobles cris, d'un désespoir insondable, il semble hasardeux de s'arrêter trop longuement à la frêle personnalité de la cigarière. Le cœur du poète, s'il est possible de se prononcer en toute lucidité en ces matières délicates et secrètes, n'a pas été dévasté par cet amour où il ne s'est jamais engagé tout entier. D'autres femmes passeront dans sa vie qui l'obligeront à sortir de lui-même et lui apprendront la souffrance. L'épisode rapide de Graziella n'est qu'une manifestation de romantisme juvénile, à la périphérie des êtres, sans aucun de ces emportements où l'on songe au meurtre et au suicide.

* * *

Le prestige de l'italianisme n'éblouit pas entièrement Lamartine. Le jeune homme qui épousera plus tard une Anglaise se sent beaucoup plus attiré vers la littérature anglo-saxonne. Il consent l'effort nécessaire pour acquérir les rudiments de la langue. Il se jette dans toutes les œuvres qui lui tombent sous la main. Il s'emballe pour les ouvrages de Sterne, l'auteur de *Tristram Shandy* et du *Voyage sentimental à travers la France et l'Italie*. Il s'émeut aussi à la lecture des tragédies de ce malheureux auteur dramatique, Thomas Otway, qui a laissé, entre autres ouvrages, *Don Carlos*, *The Orphan* et *Venice Preserved*, en plus de quelques adaptations de pièces classiques françaises.

La lecture de Pope ne le laisse pas indifférent; on en trouve des traces dans son *Chrétien mourant*. Le poète londonien de l'époque de la reine Anne a tout pour le séduire³⁹. Pourquoi Lamartine a-t-il traduit les *Night Thoughts* d'Edward Young, dont il s'inspirera fort peu par la suite? Une certaine grandiloquence verbeuse du poète

Berça sur l'onde transparente
Deux couples, par l'amour conduits,
Tandis qu'une déesse amie
Jetait sur la vague endormie
Le voile parfumé des nuits!

³⁹ Il existe une subtile affinité entre certains poèmes des *Méditations* et, par exemple, l'*Ode sur la Solitude*, commençant par ces vers :

Happy the man whose wish and care
A few paternal acres bound
Content to breathe his native air
In his own ground...

anglais exerce toutefois sur lui un certain attrait ⁴⁰. Il traduit aussi avec plus de conviction, sous le titre de *Cimetière de Village*, une *Elegy Written in a Country Churchyard*, du poète très lettré Thomas Gray ⁴¹. Ce ne sont là, chez le jeune poète, que des exercices un peu scolaires; pour s'exprimer vulgairement, il se fait la main. Quant à Byron, dont il est toujours fait mention dès qu'il s'agit de Lamartine, cette rencontre intellectuelle n'aura lieu que plusieurs années plus tard. A cette période de formation, le nom d'Ossian est beaucoup plus à retenir.

On connaît dans ses grandes lignes l'histoire fameuse de ce faux littéraire. Un écrivain écossais, James Macpherson, annonce en 1761 qu'il a découvert le texte d'une épopée dont le sujet est Fingal, roi de Morven et père d'Ossian, deux personnages plus ou moins légendaires du III^e siècle. Macpherson publie un ouvrage qu'il intitule *Fingal, an Ancient Epic Poem in Six Books, together with Several Other Poems composed by Ossian, the Son of Fingal, translated from the Gaelic Language*. L'authenticité de cette trouvaille est aussitôt sujette à grave caution. Après une enquête menée sur place, le docteur Johnson affirme catégoriquement que Macpherson n'a trouvé que des fragments de vieux poèmes qu'il a su relier entre eux pour en faire une œuvre homogène de sa propre composition. L'auteur mis en cause défie Johnson de fournir la preuve de sa prétention, mais il s'abstient de publier les originaux, alléguant qu'une telle entreprise serait trop dispendieuse ! Piètre échappatoire, qui ne convainc personne. Aujourd'hui, les travaux d'érudition littéraire ont clairement établi que les poèmes d'Ossian sont l'œuvre propre de Macpherson, qui s'est maigrement inspiré de vestiges poétiques très anciens. Il n'empêche qu'il s'agit d'une œuvre d'art où s'expriment une compréhension

⁴⁰ Ces exclamations sur l'homme témoignent du débordement cher aux romantiques :
 How poor, how rich, how abject, how august,
 How complicate, how wonderful is man !
 How passing wonder He who made him such !
 Who centered in our name such strange extremes,
 From different natures marvellously mixed,
 Connection exquisite of distant worlds !

⁴¹ Here rests his head upon the lap of earth
 A youth, to fortune and to fame unknown :
 Fair science growned not on his humble birth,
 And melancholy marked him for her own.

profonde des beautés de la nature et une tendre mélancolie qui ont beaucoup contribué à l'essor du romantisme européen, surtout dans la littérature allemande. Goethe et Herder ont été des admirateurs passionnés des poèmes d'Ossian, de même que Napoléon, qui les lisait dans la traduction italienne de Cesarotti ⁴².

Comme un grand nombre de ses compatriotes de cette époque, Lamartine s'éprend d'Ossian dans la traduction française de Pierre Baour-Lormian. Qu'importe au poète l'existence du barde celtique ! Ce qui le captive, ce sont les poèmes qu'il a sous les yeux, ces poèmes chantant dans sa mémoire, dont les rythmes lui ouvrent des voies nouvelles sur sa propre personnalité. Plus tard, il pourra tenter de nier, d'atténuer en tout cas, cette emprise ⁴³. Ossian est présent dans les *Méditations*, dans les *Secondes Harmonies*, dans *Jocelyn* ⁴⁴. Comment douter que Lamartine, même s'il n'a pas imité de manière servile, se soit au moins fortement inspiré de la poésie nostalgique et désespérée de cet Ossian lointain, à peu près créé de toutes pièces par Macpherson et traduit par Baour-Lormian ?

Jeune, il a donc connu quelques manifestations du romantisme étranger ; pour la forme, il n'a cependant rien retenu de ces écrivains. Sa manière est strictement française, dans la plus sage tradition. On doit plutôt lui reprocher de s'être le plus souvent contenté de ses prédécesseurs immédiats, de s'être trop exclusivement limité aux écrivains du XVIII^e siècle, peu favorable à un généreux épanouissement poétique. C'est une grâce véritable que son génie n'en ait jamais

⁴² Voir *The Encyclopaedia Britannica*, XVII, p. 267.

⁴³ « Je n'essayai que très rarement de l'imiter ; mais je m'en assimilai involontairement le vague, la rêverie, l'anéantissement dans la contemplation, le regard fixe sur des apparitions confuses dans le lointain » (LAMARTINE, *Œuvres complètes*, I, p. 17-18).

⁴⁴ Bien avant que d'écrire le *Lac*, Lamartine a lu, dans la traduction de Baour-Lormian, les vers suivants qui permettent de dégager une étroite parenté littéraire :

... Roulez, fougueux torrents,
Levez-vous, vents d'automne, et rugissez dans l'ombre ;
Forêts, remplissez-vous de fantômes errants ;
Lune, verse par intervalles
Tes rayons languissants et pâles ;
Rappelez cette nuit si féconde en malheurs,
Cette nuit dont mes yeux trouvent partout l'image,
Où ma chère Daura s'éteignit dans les pleurs...
Ah ! depuis cette nuit, chaque fois que les vents
Descendent en courroux sur les flots mugissants,
Chaque fois que l'éclair déchire le nuage,
Je viens, triste et rêveur, m'asseoir sur le rivage,
Et gémir à l'aspect du funeste rocher...

été étriqué; n'est-ce pas le privilège d'un génie de faire éclater les bandelettes qui risqueraient de le transformer en une vaine momie ?

On a naturellement recherché les traces d'une foule de poètes dans l'œuvre lamartinienne. Parmi ces prédécesseurs français, il y a Parny, nous l'avons déjà noté. Ajoutons-y, sans prendre la peine d'expliquer les rapprochements, parfois fortuits, Jean-Jacques et Jean-Baptiste Rousseau, La Harpe et Sébastien Mercier, surtout Millevoye, dont les élégies touchantes et un peu fragiles prennent une ampleur et un souffle qu'il n'eût jamais soupçonnés. C'est dans ses œuvres mineures que Lamartine est plus sensible aux influences extérieures; on le devine encore assez mal à son aise et désireux de s'appuyer sur de solides étais, de prolonger, de reprendre à son compte, d'ajouter des arabesques à ce que d'autres ont fait avant lui. Quand il s'abandonne à l'ardeur de son bouillonnant génie, les réminiscences se font beaucoup plus rares; le poète vole de ses propres ailes et laisse loin derrière lui ceux qui le précèdent dans le temps.

* * *

Il y a les écrivains et les livres, il y a aussi la vie. Né en 1790, Lamartine ne peut échapper à l'influence décisive de Napoléon; toute sa génération en reçoit l'empreinte profonde⁴⁵. Il éprouve la séduction des armes, la gloire militaire ne peut le laisser indifférent. Mais sa famille est légitimiste et considère l'empereur comme l'usurpateur. Il rêve d'entrer dans la Garde impériale, il souhaiterait participer à la grande aventure napoléonienne. Il sait que sa mère en serait désespérée, aussi s'abstient-il. Il n'en est pas moins frappé des feux de ce rayonnement. Il s'en détachera entièrement plus tard; ce n'aura été que l'enthousiasme de la jeunesse, toujours sensible aux rutilances d'un destin hors série. D'autant plus que, chez Lamartine, l'homme politique, le partisan, se développe parallèlement au poète. Comment

⁴⁵ Maurice Barrès comprend parfaitement l'état d'âme de cette période de l'histoire française, quand il met dans la bouche de l'Empereur les paroles suivantes : « Au soir de Wagram, j'étais si fatigué que je suis tombé de sommeil, que j'ai dormi couché de tout mon long dans un sillon : j'étais la semence d'un lyrisme jusqu'alors inconnu » (BARRÈS, *Taine et Renan*, pages perdues, recueillies par Victor GIRAUD, Paris, Bossard, 1922, p. 139).

donc établir le départ entre la détestation sincère de l'homme et les exigences du parti ⁴⁶ ?

De M^{me} de Staël, Lamartine retient *Corinne*, un roman qui le transporte, même s'il professe du mépris pour son auteur ⁴⁷. Ce profond mépris, Lamartine, à dix-neuf ans, n'a pu le concevoir que chez les siens. Sa ferveur s'accroîtra, quand il aura le privilège d'apercevoir, sur la route menant de Coppet à Genève, Germaine passant au grand trot en calèche, en compagnie de M^{me} Récamier. L'engouement se limite cependant à *Corinne*. Il est trop profondément Français pour goûter le livre *De l'Allemagne* ⁴⁸.

Il est toujours désagréable de traiter des différends survenus entre les grands hommes par les seuls heurts de la vanité blessée. C'est ce qui s'est produit entre Chateaubriand et Lamartine. L'aîné souffre malaisément le talent du cadet et s'offense des adhésions qu'entraîne naturellement ce talent. Le cadet s'irrite des allures de pontife de l'aîné. La rivalité de Corneille et de Racine est de tous les temps... Les deux hommes, dans leurs rapports intimes, témoignent d'une

⁴⁶ Quelques vers du *Ressouvenir du Lac Léman* :

Ah ! que d'autres, flatteurs d'un populaire orgueil,
Suivent leur servitude au fond d'un grand cercueil;
Qu'imitant des Césars l'abjecte idolâtrie,
Pour socle d'une tombe ils couchent la patrie,
Et, changeant un grand peuple en servile troupeau,
Ils lui fassent lécher la botte et le chapeau !
D'autres tyrans naîtront de ces larmes d'esclaves !

Avec l'âge, l'émoi juvénile s'est transformé en une appréciation plus juste de la dictature. Que la passion politique demeure toujours une médiocre source d'inspiration pour un poète !

⁴⁷ D'une lettre à son ami Bienassis : « Je le lus en deux jours, me croyant transporté dans un autre monde, idéal, naturel, poétique, opposé en tout à cette aride et froide société, à ce monde si ridicule et si fier dans ses idées, si despotique et si mort dans ses opinions, à ces complots de coteries qui font toutes mes peines et tous mes obstacles. Je retrouvais là ces pensées si pures et si nobles, auxquelles je ne pouvais presque plus croire sans me regarder comme un *fou*, un *original*, un homme d'un autre monde; j'y retrouvais cet amour de la nature et des beaux-arts, jusqu'à présent ma seule passion, et cet amour désintéressé, sincère, abandonné, vrai et puissant que je concevais sans cependant l'espérer ni en voir d'exemples » (LAMARTINE, *Correspondance*, I, p. 117). L'élan est spontané, il n'a guère été provoqué dans sa famille où l'on prise peu la fille de Necker : « Je viens de lire *Corinne*; me voilà le défenseur déclaré de cette femme pour laquelle je n'avais qu'un profond mépris » (LAMARTINE, *op. cit.*, p. 122).

⁴⁸ Dans une lettre à M^{lle} de Canonge, qui s'imagine que la justice, la raison et la vertu peuvent suffire à gouverner les peuples, Lamartine précise nettement ses positions : « Je crois que le seul moyen de gouvernement, c'est la force. M^{me} de Staël est de votre parti; l'expérience de tous les siècles et la nature de l'homme sont du mien. En philosophie et en littérature je regarde M^{me} de Staël comme un grand homme, en politique comme une des dernières femmelettes » (LAMARTINE, *op. cit.*, II, p. 200).

mesquinerie et d'une petitesse choquantes. Ils savent toutefois sauver les apparences et donner au public l'illusion du respect chez l'un, de l'admiration chez l'autre. La vie littéraire comporte beaucoup de vilénies.

Chateaubriand n'exerce pas moins une forte influence sur la jeunesse de Lamartine; le *Génie*, l'*Itinéraire*, *Atala*, *René* le marquent à jamais. Commentant l'une de ses *Méditations*, la dixième, il écrit que *cette Méditation est une larme sur le passé. Je venais de lire « Le Génie du Christianisme »... J'étais fanatisé des images dont ce livre, illustration de toutes les belles ruines, était étincelant. J'étais de l'opinion de René, de la religion d'Atala, de la foi du P. Aubry.* Ne nous méprenons pas cependant : Lamartine nourrit un respect considérable pour Chateaubriand, il n'essaie pas de l'imiter. La différence des deux tempéraments s'y opposerait entièrement ⁴⁹.

Graziella est du passé, c'est au tour de M^{me} Charles de faire son entrée dans la vie du poète. Nous lui devons l'inspiration du *Lac* et de *Raphaël*; ce serait toutefois s'engager sur de fausses pistes que d'ajouter foi entière à la peinture du romancier. Elle n'est pas aussi éthérée qu'il veut nous le faire croire, bien au contraire. Julie Bouchaud des Hérettes est née le 4 juillet 1784, elle est de six années l'aînée de Lamartine. Une jeunesse pénible n'a pas abattu son énergie. Elle cherche malgré tout à se pousser et ne manque pas d'entregent. Elle entretient des relations et une correspondance fort adroite avec les puissants du jour, qu'il s'agisse de Mounier ou de Lally-Tollendal. Finalement, elle parvient à épouser, le 25 juillet 1804, un homme de cinquante-huit ans, M. Charles, ne manquant ni d'allure ni d'esprit et, au surplus, un mari peu encombrant. Il vaut mieux qu'il en soit ainsi, car rien n'indique que Julie soit une martyre de la fidélité conjugale. C'est cette femme de trente-deux ans que Lamartine rencontrera à Aix ⁵⁰.

⁴⁹ Faguet met en lumière cette différence essentielle : « Lamartine, évidemment éveillé à l'idéalisme par Chateaubriand, est assez différent de Chateaubriand comme pensée théologique. Chateaubriand est beaucoup plus chrétien que déiste, et Lamartine est beaucoup plus déiste que chrétien... Chateaubriand a le goût des églises, et Lamartine a le goût du ciel » (Emile FAGUET, dans la *Revue latine* de 1906, p. 195-196).

⁵⁰ De cet épisode, la comtesse de Noailles a fait de beaux vers :

Dans Aix, sur les coteaux pleins de ruisseaux errants,
De quoi souffririez-vous, mon tendre Lamartine ?
J'ai vu votre beau lac farouche, étroit, grondant,

On a longtemps discuté pour savoir si Julie a été la maîtresse de Lamartine. (A vrai dire, la question était plus intéressante pour M. Charles que pour nous.) Ce qui semble acquis hors de tout doute, c'est que ces deux êtres se sont aimés d'un amour réciproque et très fort, et que c'est Lamartine lui-même qui a refusé d'en venir à la consommation charnelle. Pour quelles raisons ? Sa foi religieuse n'était-elle pas à cette époque considérablement affaiblie ? Redoutait-il que cet immense amour se détériore en un banal adultère ? Estimait-il ne pouvoir conserver sa puissance qu'autant qu'il demeure absolument pur ? Ce qui est certain, c'est que M^{me} Charles eût souhaité des satisfactions plus sensibles et que le nom de mère qu'il lui prodigue généreusement, outre qu'il n'est guère flatteur et constitue une allusion déplacée à la différence de leurs âges, l'agace prodigieusement et ne fait qu'aiguiser son désir⁵¹. Acceptons donc que Julie ne recueille pas la succession de la petite cigarière napolitaine...

Ce grand amour est voué à une issue prématurée et tragique; s'il n'en était pas ainsi, nous serions privés de quelques-uns des plus émouvants *soupirs de l'âme*⁵² de la littérature française. A la fin du mois d'août 1817, le poète retourne au lac du Bourget, mais elle ne viendra pas le rejoindre. Son ami Vignet, lucide observateur, l'en a charitablement prévenu⁵³. C'est par la magie de la création littéraire que doivent s'associer à jamais ces deux âmes élevées si fortement attirées l'une vers l'autre. Il y aura les *Méditations*, il y aura surtout *Le Lac*, la pièce centrale de tout le recueil.

Et la maison modeste où soupirait Elvire;
J'ai vu la chambre basse où pour vous se défrent
Ses cheveux sur son cou, ses lèvres sur ses dents.

(*Les Poètes romantiques*, dans les *Annales* du 10 décembre 1922.)

⁵¹ Une lettre qu'elle écrit à Lamartine devrait, semble-t-il, dissiper toute équivoque à ce sujet : « Alphonse, il faut que moi je sois toujours votre mère. Vous m'avez donné ce nom alors que je croyais en mériter un plus tendre... Tout respire l'amour dans vos lettres, et jusqu'à cette expression chérie que vous avez créée ! N'avez-vous pas dit, ne suis-je pas sûre que vous avez pour moi une passion filiale ? Cher Alphonse ! Je tâcherai qu'elle me suffise. L'ardeur de mon âme et de mes sentiments voudrait encore une autre passion avec celle-là, ou que du moins il me fût permis, à moi, de vous aimer d'amour, et de tous les amours ! Mais s'il faut vous le cacher, ô mon ange ! si vous êtes tellement dans le ciel que vous repoussiez les passions de la terre, je me tairai, Alphonse ! J'en demanderai à Dieu la force et il m'accordera de vous aimer en silence » (René DOUMIC, *Lettres d'Elvire à Lamartine*, Paris, Hachette, 1905, p. 29-30).

⁵² Avertissement de la première édition des *Méditations*.

⁵³ « ... dans le grand livre de la Providence les destinées d'un chacun sont écrites, et vos deux noms n'y étaient pas réunis » (M. LATREILLE, dans le *Correspondant* du 10 mai 1922).

L'ouvrage paraît en librairie en 1820; il ne contient que vingt-quatre pièces étendues sur cent seize pages. On y découvre certains poèmes philosophiques dans le goût attardé du XVIII^e siècle; il existe une certaine filiation intellectuelle de Parny à Lamartine. Ce n'est pas ce qui compte davantage dans cette œuvre capitale : l'important, c'est le souvenir d'Elvire, un souvenir d'automne désenchanté, d'une mélancolie sans cesse perceptible, toujours discrètement exprimée et diffuse dans la plupart des méditations consacrées au sentiment de l'infini, au sentiment de la nature, au besoin de foi et d'amour pur. C'est cet élément personnel, cette plainte douce d'un cœur blessé qui a surtout bouleversé les contemporains. Lamartine ne se montre en effet nullement révolutionnaire dans sa langue, dans sa métrique, dans son rythme, dans ses thèmes d'inspiration. Où il innove d'une façon saisissante, c'est par la sincérité de sa douleur, l'ingénuité nullement recherchée de sa souffrance, la révélation de son cœur mis à nu. On ne se trompe pas à de semblables accents : un homme est en face de nous.

Arrêtons-nous au bord du *Lac*. On en connaît désormais la date exacte de composition, parce que le poète lui-même a souligné en quelque sorte la genèse de la création poétique⁵⁴. Il sait alors que Julie va mourir; il exhale le trop-plein de son âme ulcérée. On peut découvrir dans ces vers des réminiscences variées. Qu'il s'y trouve par hasard quelques souvenirs inconscients d'anciennes lectures, il se peut; on n'abolit pas les éléments de sa formation et la création *a nihilo* n'est pas le propre de l'homme. En fait, les deux sources les plus importantes de l'inspiration de Lamartine, c'est son amour, c'est le spectacle de la nature qu'il contemple et qui évoque à son esprit cet amour déjà entré dans le calme du passé⁵⁵. Qu'on écarte, si l'on

⁵⁴ « Assis sur le rocher à la fontaine intermittente, le 29 août 1817, pensant à toi. Abbaye d'Hautecombe à pic sur le lac ! — Séjour à choisir si... Souvenir de notre journée du mois de septembre passé sur le même lac avec elle. — 4 heures du soir » (G. LANSON, *Méditations poétiques* de Lamartine, édition critique, Paris, Hachette, 1915, p. 131). Moins d'un mois plus tard, la pièce est terminée.

⁵⁵ Dans le *Lac*, rien n'est expressément traduit des circonstances de l'idylle; un souffle ému baigne toute la pièce dans une atmosphère un peu irréaliste, celle des sentiments exaltés.

Ainsi, toujours poussés vers de nouveaux rivages,
 Dans la nuit éternelle emportés sans retour,
 Ne pourrons-nous jamais sur l'océan des âges
 Jeter l'ancre un seul jour ?

veut, la figure attendrissante d'Elvire, déjà si proche de la mort, et le poème n'en conserve pas moins intégralement sa beauté. Il y a là une idée générale, la fuite rapide de nos joies; au moins, si la nature qui leur sert de cadre, pouvait en conserver intact le souvenir! C'est l'impuissance de l'homme à retenir le bonheur qui continue de nous

C'est la fuite du temps avec tout ce qu'elle a de désespéré pour quiconque eût souhaité fixer à jamais quelques instants délicieux qui jamais ne reviendront. Si le temps impitoyable a passé, il demeure toutefois un témoin, un témoin impassible et qui n'a pas varié, c'est le lac, le même lac où l'an dernier...

O lac! l'année à peine a fini sa carrière,
Et près des flots chéris qu'elle devait revoir,
Regarde! je viens seul m'asseoir sur cette pierre
Où tu la vis s'asseoir!
Tu mugissais ainsi sous ces roches profondes;
Ainsi tu te brisais sur leurs flancs déchirés;
Ainsi le vent jetait l'écume de tes ondes
Sur ses pieds adorés.

Le poète découvre une amère consolation à prendre le lac pour confident, à lui murmurer sa lourde peine. Le rappel du passé se fait plus pressant, un souvenir précis arrête ici la mémoire en une évocation d'une douceur extrême :

Un soir, t'en souvient-il? nous voguions en silence;
On n'entendait au loin que l'onde et sous les cieux,
Que le bruit des rameurs qui frappaient en cadence
Tes flots harmonieux.
Tout à coup, des accents inconnus à la terre
Du rivage charmé frappèrent les échos;
Le flot fut attentif, et la voix qui m'est chère
Laissa tomber ces mots :
« O temps ! suspends ton vol; et vous, heures propices
Suspendez votre cours :
Laissez-nous savourer les rapides délices
Des plus beaux de nos jours !
Assez de malheureux ici-bas vous implorent,
Coulez, coulez pour eux;
Prenez avec leurs jours les soins qui les dévorent;
Oubliez les heureux. »

C'est le cri éternel des amoureux qui, dans toute la plénitude de leur extase réciproque, ne peuvent s'interdire de deviner que ces instants leur sont comptés, que ces heures leur sont prêtées. C'est ce qui ajoute une détresse intime et profonde à tout grand amour cherchant à participer de l'éternel et néanmoins fini du fait de notre infirmité humaine. Lamartine se résigne : qu'il demeure au moins une image de l'enchantement :

O lac! rochers muets! grottes! forêt obscure!
Vous que le temps épargne ou qu'il peut rajeunir,
Gardez de cette nuit, gardez, belle nature,
Au moins le souvenir!
Qu'il soit dans ton repos, qu'il soit dans tes orages,
Beau lac, et dans l'aspect de tes rians coteaux,
Et dans ces noirs sapins et dans ces rocs sauvages
Qui pendent sur tes eaux!
Qu'il soit dans le zéphyr qui frémit et qui passe,
Dans les bruits de tes bords par tes bords répétés,
Dans l'astre au front d'argent qui blanchit ta surface
De ses molles clartés.
Que le vent qui gémit, le roseau qui soupire,
Que les parfums légers de ton air embaumé,
Que tout ce qu'on entend, l'on voit ou l'on respire,
Tout dise : Ils ont aimé!

émouvoir bien longtemps après que nous sommes devenus indifférents aux amours brèves et difficiles de Lamartine et de M^{me} Charles. Nous y ressentons la marque d'une douleur personnelle ⁵⁶.

Il y a dans les *Méditations* un souffle mystique qui ne trompe pas. Le panthéisme de Lamartine voit Dieu partout dans la nature; il est sans cesse présent dans sa création, jusqu'à s'identifier à elle, jusqu'à se fondre en elle. Cet abandon se tempère toutefois d'un élan d'inspiration chrétienne; cette passion dévorante, Lamartine la souhaite pure, dégagée de toute volupté matérielle. Ces deux courants, s'entremêlant, se mariant harmonieusement dans le *Lac*, lui confèrent son impérissable beauté, après que les vagues littéraires, éphémères et souvent injustes, ont passé.

Le poète rentre à Milly. Des amis l'informent des progrès de la maladie chez Elvire qu'il ne reverra pas et qui s'éteindra le 18 décembre 1817. Même s'il se prépare à ce dénouement depuis déjà plusieurs mois, l'annonce du malheur le plonge dans le plus affreux désespoir ⁵⁷. Comme il va de soi, Lamartine réagira, il se mariera, mais il ne manquera jamais, pendant plus de vingt ans, de se rendre à la messe anniversaire de Saint-Germain-des-Prés, où le service religieux avait été célébré. Il se demande même si l'on peut éprouver une seconde

⁵⁶ Certains passages de la correspondance du poète montrent que le lac, que l'eau, était pour lui un thème de prédilection. Il évoque un jour une de ses découvertes d'enfant : un petit bassin dans une grotte : « Des gouttes brillantes comme le diamant..., tombant par intervalles réguliers, y produisent ce tintement sonore, harmonieux et plaintif, qui, pour les petites sources comme pour les grandes mers, est toujours la voix de l'eau. L'eau est l'élément triste. *Super flumina Babylonis sedimus et flevimus*. Pourquoi ? C'est que l'eau pleure avec tout le monde. Tout enfant que nous sommes, nous ne pouvons nous empêcher d'en être émus » (*Correspondance*, XXIX, p. 63). Deux ans avant l'ébranlement qui fera sourdre la mélodie du *Lac*, il se promène sur les bords du Léman : « Rentré dans ma chambre, j'y retrouvais, avant le sommeil, le murmure assoupissant du lac qui roulait et reprenait les cailloux à chaque lame. Ma chambre était si près de l'eau que, les jours de tempête, les vagues, en se brisant, jetaient leur écume jusque sur ma fenêtre. Je n'ai jamais tant étudié les murmures, les plaintes, les colères, les tortures, les gémissements et les ondulations des eaux que pendant ces nuits et ces jours passés ainsi tout seul dans la société monotone d'un lac. J'aurais fait le poème des eaux sans en omettre la moindre note » (ib., *ibid.*, p. 311).

⁵⁷ Sa mère, toujours avisée et d'une sollicitude éclairée pour son grand enfant, note dans son journal, en date du 15 août 1818 : « Je l'ai retrouvé seul à Milly où il était resté; calme, mais triste, plus que jamais vivant dans les livres, et quelquefois écrivant des vers qu'il ne montre jamais... On dirait aussi qu'il est abattu par quelque chagrin secret qu'il ne dit jamais, mais que je crains d'entrevoir. Il n'est pas naturel qu'un jeune homme de cette imagination se confine aussi absolument dans la solitude; il faut qu'il ait perdu, ou par la mort ou autrement, je ne sais quel objet qui cause sa mélancolie si profonde » (*Le Manuscrit*, p. 201-202). La mère voit juste, même si elle ignore les faits précis à l'origine de cette mélancolie.

fois un sentiment aussi puissant, aussi entier⁵⁸. Il en doute, il en doutera toujours, semble-t-il⁵⁹.

Cette pauvre M^{me} Charles, fauchée dans sa maturité insatisfaite, laisse un autre souvenir à Lamartine; on peut croire que la vague religiosité du poète a néanmoins ému son âme voltairienne. Dans une lettre du 2 janvier 1817, elle lui écrit : *Ah ! mon ami, je vous pardonne tout, mais que je souffre, et quel noir horizon couvre à mes yeux l'avenir !... Enfin je sais mourir*⁶⁰. Ce cri résigné pénètre très au fond du cœur de Lamartine; c'est autour de ce cri qu'il orchestrera la symphonie méditative qui s'appelle *Le Crucifix* et où l'on retrouve l'écho non équivoque d'une blessure mal guérie⁶¹. Cette douleur n'est pas un artifice littéraire⁶². L'épreuve l'a littéralement broyé, elle le ramène du même élan au catholicisme. Il ressent consolation et paix à envisager les événements dans la perspective de la religion dont il s'est éloigné naguère sans rupture, qu'il ne pratique plus cependant. Lamartine ne sera jamais un agnostique, mais son catholicisme sera toujours dépourvu d'assise solide⁶³.

⁵⁸ « Je tâche de me rendre le plus amoureux possible... De l'amour, en a-t-on deux fois ? ou du moins le second n'est-il pas une ombre du premier ? » (*Correspondance*, II, p. 468-469).

⁵⁹ Quand il fait le récit du sentiment très fort poussant Chateaubriand vers Pauline de Beaumont, il note que « la Providence semble ainsi réserver à ses favoris deux femmes providentielles : l'une à l'entrée de la vie, pour les enivrer d'un premier amour; l'autre, au déclin des jours, pour faire respecter l'intérieur » (*Souvenirs et Portraits*, II, p. 102). C'est Racine, amant de la Du Parc et de la Champmeslé, épousant à trente-huit ans la sage Catherine de Romanet, qui ne lira jamais ses pièces !

⁶⁰ René DOUMIC, *Lettres d'Elvire à Lamartine*, Paris, Hachette, 1905, p. 37.

⁶¹ Tu sais, tu sais mourir ! et tes larmes divines,
 Dans cette nuit terrible où tu prias en vain,
 De l'olivier sacré baignèrent les racines
 Du soir jusqu'au matin.
 De la croix, où ton œil sonda ce grand mystère,
 Tu vis ta mère en pleurs et la nature en deuil;
 Tu laissas comme nous tes amis sur la terre,
 Et ton corps au cercueil.
 Au nom de cette mort, que ma faiblesse obtienne
 De rendre sur ton sein ce douloureux soupir :
 Quand mon heure viendra, souviens-toi de la tienne,
 O toi qui sais mourir.

⁶² Dans une lettre du 26 octobre 1818, il écrit à son ami Virieu : « J'ai eu l'ineffable bonheur d'aimer enfin de toutes mes facultés un être aussi parfait que j'en pouvais concevoir, et cela a décidé de mon sort. Je serai éternellement malheureux, mais je ne descendrai plus de la sphère où elle m'a ravi, et où j'espère avec certitude la retrouver » (Léon SÉCHÉ, *Lamartine de 1816 à 1830*, Paris, Mercure de France, 1905, p. 153).

⁶³ Il se situe en quelque sorte à la périphérie du catholicisme dont il écrira un jour : « J'ai été élevé dans son sein; j'ai été formé de sa substance; il me serait aussi impossible de m'en dépouiller que de me dépouiller de mon individualité, et, si je le

Ce n'est pas un penseur, c'est un poète, une âme sensible et fragile, un homme peu fait pour s'en tenir rigoureusement à une position religieuse. Il est reconnaissant à Dieu de lui avoir révélé, par le truchement providentiel de M^{me} Charles, les splendeurs de l'amour idéal, il n'éprouve aucun ressentiment envers Dieu de la lui avoir prématurément ravie, il demeure néanmoins désemparé. Il fait alors la connaissance d'une œuvre écrite dans une langue de flamme, pour lui illuminatrice⁶⁴. La rencontre avec Lamennais s'affirme décisive. On peut se demander si ce dernier, se voulant à l'extrême pointe des idées progressistes, eût beaucoup apprécié d'être considéré comme *un écrivain d'un autre siècle*. Ce qui n'a guère d'importance. Ce qui compte, c'est qu'il provoque chez Lamartine un ébranlement moral; il sert de catalyseur à des états d'âme égarés, il devient le guide d'un être en proie à toutes les sollicitations de l'esprit.

Cette influence n'est pas que l'effet de la surprise. Lamartine s'approche davantage de la pensée et de la personne de Lamennais, qui joue à son égard un rôle salulaire. Dans son enthousiasme, le poète en vient à voir dans ce prêtre un *Pascal ressuscité*; de son côté, le directeur de conscience, portant en lui un écrivain inspiré, n'est pas indifférent au génie du poète, s'exaltant pour *ces larges ondes sonores qui, naissant les unes des autres, s'enchaînent sans fin avec un charme toujours nouveau dans la musique de Palestrina*⁶⁵. Le directeur engage son disciple dans la voie du mariage, il souhaite aussi l'entraîner vers le peuple, dont il serait l'aède éclatant. Il est encore trop tôt pour Lamartine d'épouser les élans démocratiques de son Pascal...

C'est le moment de la publication des premières *Méditations poétiques*, la résultante sublimée des émotions ressenties en ces années de jeunesse ardente et tourmentée. De là à démêler avec précision l'apport respectif de tel ou tel sentiment, il y a loin; à trop pousser

pouvais, je ne le voudrais pas; car le peu de bien qui est en moi vient de lui et non de moi » (*Œuvres*, XVI, p. 13). On n'est ni plus net ni plus catégorique.

⁶⁴ Il ne tarde pas à s'en ouvrir à son ami Virieu (8 août 1818) : « Félicite-moi; je suis enfin tombé sur du beau, même sur du sublime. Cela s'appelle *Essai sur l'indifférence en matière de religion*. Cela est fait, dit-on, par un très jeune abbé. C'est magnifique, pensé comme M. de Maistre, écrit comme Rousseau, fort, vrai, élevé, pittoresque, concluant, neuf, enfin tout. Je te le conseille pour passer huit jours avec un écrivain d'un autre siècle » (*Correspondance*, II, p. 214).

⁶⁵ LAMENNAIS, *Lettres à Lamartine*, p. 156.

dans cette voie, ne risque-t-on pas de dépasser les prémisses et d'aboutir à l'arbitraire ? Parviendra-t-on jamais à déterminer adéquatement les longs cheminements de l'inspiration ? Il y faudrait au moins la machine à lire les pensées et le devons-nous tellement souhaiter ? Il vaut mieux qu'il demeure toujours une zone d'ombre, la partie mystérieuse et réservée des êtres où s'accomplissent d'insoupçonnées fécondations⁶⁶. Parfois, sous le coup d'une émotion très vive, l'inspiration se met en branle et pousse le poète de l'avant, encore tout bouleversé du choc reçu; il compose alors en improvisant. Le plus souvent, il faut que la matière poétique soit décantée, qu'elle ait reposé, comme on le dit du vin. Le souvenir, opérant son travail de sélection et d'involontaire simplification, permet alors de retrouver des émois passés et de les traduire en un mode poétique. Les deux phénomènes peuvent aussi se combiner, se superposer l'un à l'autre. Un événement fortuit, nullement recherché ni prévu, évoque un souvenir depuis longtemps aboli, et sous le coup de ce rappel inattendu, l'inspiration travaille allègrement sur une matière déjà ancienne, retrouvant subitement une actualité neuve⁶⁷.

Publiées en 1820, les *Méditations* connaissent un accueil triomphal; des esprits aussi différents que Louis XVIII et Talleyrand ne dissi-

⁶⁶ Théophile Gautier, avec une franchise entière, a dit le plus qu'il soit possible de dire sur le mécanisme de l'inspiration : « La poésie n'est pas un état permanent de l'âme. Les mieux doués ne sont visités par le dieu que de loin en loin; la volonté n'y peut rien ou presque rien. Seul parmi les ouvriers de l'art, le poète ne saurait être laborieux, son travail ne dépend pas de lui; aucun — nous le disons sans crainte d'être contredit, même par les illustres — n'est certain le matin d'avoir fini le soir la pièce de vers qu'il commence, n'eût-elle que quelques strophes. Il faut rester accoudé à son pupitre, et attendre que de l'essaim confus des rimes une se détache et vienne se poser au bord de l'écritoire, ou bien il faut se lever et poursuivre dans les bois ou par les rues la pensée qui se dérobe. Les vers se font de rêverie, de temps et de hasard; avec une larme ou un rayon, avec un parfum ou un souvenir. Une stance abandonnée dans un coin de la mémoire comme une larve entourée de sa coque s'anime tout à coup et s'envole en battant des ailes; son temps d'éclosion était venu. Au milieu d'une occupation toute différente ou d'un entretien sérieux, une bouche invisible vous souffle à l'oreille le mot qui vous manquait, et l'ode en suspens depuis plusieurs mois est achevée » (Théophile GAUTIER, *Histoire du Romantisme*, Paris, Charpentier, 1884, p. 155-156).

⁶⁷ Lamartine s'en explique clairement, au sujet de la composition d'un poème appartenant au recueil des *Harmonies poétiques et religieuses* : « Un jour ma femme me pria de l'accompagner à vêpres à Saint-Roch. Pendant que les prêtres chantaient les psaumes, je me tenais debout à l'ombre d'un pilier auquel était suspendu un tableau représentant l'exhumation d'une vierge. A la place du cercueil, on trouve des lis... Ce tableau me rappela Graziella. Je sentis un grand coup au cœur; je n'entendis plus rien, et ces vers roulèrent dans ma pensée, avec quelques larmes dans mes yeux. Je rentrai et je m'assis pour écrire ces strophes. J'écrivis en rêvant et en pleurant jusqu'à près de six heures. »

mulent pas leur faveur. La jeunesse, sans laquelle aucune gloire n'est acquise car elle exprime déjà, avec un instinct quasi infaillible, le jugement anticipé de la postérité, la jeunesse lui fait fête⁶⁸. Même la critique ne boude pas son plaisir. Dans la *Revue de Paris*, le tout-puissant Jules Janin multiplie les épithètes laudatives et salue la publication du livre comme *une révolution bienfaisante*. Villemain exprime à son tour sa très vive admiration. Victor Hugo, de douze ans le cadet de son rival, ne cède pas à la jalousie⁶⁹. Le genre de Lamartine n'est pas sans précédent; le XVIII^e siècle a connu de nombreux élégiaques. Il lui est toutefois donné d'ajouter la sincérité à l'art du versificateur, la plainte d'une âme frappée à la tendresse de l'inspiration, l'élan d'un amour véritable et profond à de très émouvantes méditations religieuses. C'est cela qui est neuf et ne vieillira pas⁷⁰.

IV. — BÉRANGER.

Descendues les cimes du lyrisme, nous poursuivons sur un terrain plus commun la genèse des idées romantiques; après le poète au regard d'aigle, le chansonnier au couplet égrillard ou railleur : Jean-Pierre de Béranger.

Né à Paris le 19 août 1780, sa particule nobiliaire ne doit pas nous en imposer outre mesure, et lui-même s'acquitte très franchement

⁶⁸ Lamartine s'en réjouit et ce n'est pas sans une certaine pointe de vanité d'auteur qu'il écrit à sa femme : « Hier, chez Hugo, un jeune homme qui causait avec moi sans savoir qui j'étais, s'est trouvé mal d'émotion quand on est venu à me nommer. Il est tombé tout en larmes en suffoquant sur sa chaise » (*Revue des Deux-Mondes* du 15 septembre 1907, p. 348-349).

⁶⁹ « Ces vers m'étonnèrent d'abord, ils me charmèrent ensuite. Ils sont dépouillés à la vérité de notre élégance mondaine et de notre grâce étudiée, mais ils sont riches d'idées. »

⁷⁰ C'est pourquoi « l'influence de Lamartine traverse le siècle entier, et résiste à toute critique, même à celle d'un esprit puissant. Le charme lamartinien ne s'est pas évaporé. Il parfume non seulement les vers du poète, mais les pages de critique que lui ont consacrées ses plus purs admirateurs. De toutes les œuvres du Romantisme, c'est peut-être celle qui résiste le plus fermement au temps. Elle est toujours vivante; on y sent toujours les battements d'un des plus nobles cœurs de notre race, d'un des plus humains. Et, puisque Lamartine est immortel comme sa première œuvre, il est toujours juste, ce qu'Emile Deschamps écrivait, le 23 septembre 1867, à la nièce du poète : c'est « la plus belle nature, la plus complète et parfaite organisation qui existent. L'intelligence... et l'amour sont chez lui portés à la même et suprême puissance. Il est beau de vivre quand il vit. Il est doux et glorieux de le connaître » (M. SOURIAU, *op. cit.*, I, 2^e partie, p. 89-90).

de nous détromper⁷¹. Les quartiers de noblesse sont illusoires, Béranger appartient au peuple dont il est directement issu : l'un de ses grands-pères est tailleur dans la rue de Montorgueil, l'autre, cabaretier en Picardie, sa mère est ouvrière modiste. L'enfant est élevé pauvrement par une tante, à Péronne. A treize ans, il entre comme apprenti dans une imprimerie; à dix-huit, il est à Paris où il a suivi son père, personnage fantasque qui tâte de spéculations bancaires et s'y ruine jusqu'à la prison inclusivement. C'est environ ce temps que le jeune homme se met à écrire des vers. Il a même le bon esprit d'adresser quelques pièces à Lucien Bonaparte, qui le prend sous sa protection et l'autorise à toucher à son avantage son traitement de membre de l'Institut. Grâce à l'entremise du poète Arnault, Béranger obtient, en 1809, une place de surnuméraire dans les bureaux de l'Université impériale. Sa carrière littéraire ne s'annonce pas brillante: les théâtres refusent ses pièces, l'*Almanach des Muses* n'insère pas ses vers.

Par le truchement du Couvent des Sans-Soucis, une société d'amis à Péronne, Béranger finit par secouer l'indifférence populaire; les couplets qu'il compose pour ce groupement lui valent un début de notoriété. Peu après il est admis au Caveau de Paris, société fondée en 1729 et qui a groupé des gens comme Panard et Piron, Collé, Gallet, Crébillon père et Crébillon fils. On aime y célébrer gaillardement le vin et les belles. Béranger n'a pas alors d'autre ambition; sera-t-il donc toujours un Anacréon français? Sous les grâces d'un genre léger et futile se dissimule déjà la dent féroce de celui qui cherchera plutôt à être l'Aristophane français, *le champion des intérêts populaires*, comme il le précise lui-même dans la préface des *Dernières chansons*⁷².

Le prestige et l'influence politique considérable de Béranger s'affirment par la chanson pamphlétaire. Dans son art, qui n'est pas de qualité supérieure, mais qui a cependant le mérite de réhabiliter un genre reconnu comme médiocre, il se fait, sous la Restauration, le

⁷¹ « J'ai eu de mon père, pour toute succession, une généalogie armoriée, à laquelle il ne manque que les pièces justificatives, l'exactitude historique et les vraisemblances morales. »

⁷² BÉDIER et HAZARD, *op. cit.*, II, p. 227-228. — Sur Béranger, voir SAINTE-BEUVE, *Portraits contemporains*, I, et *Causeries du Lundi*, II et XV; A. BOULLE, *Béranger*, 1908; Stéphane STROWSKI, *Béranger*, 1913.

polariseur de tous les sentiments hostiles aux ultras; les forces d'opposition du libéralisme et du bonapartisme ont en lui un auxiliaire précieux, toujours sur la brèche, et prêt à payer de sa personne.

C'est un esprit décharné, sans aucune chaleur, habité d'un scepticisme absolu, porté à la grivoiserie et à la haine, avec tout cela une certaine vanité de cabotin. Il déteste la légitimité, il déteste la religion; beaucoup de voltairien en Béranger⁷³. Mais aussi un penchant tout à fait inattendu à la mélancolie, un trait de son siècle et qu'il avoue lui-même dans sa biographie⁷⁴.

Il lui est impossible de donner sa mesure sous l'Empire; le régime ne goûte guère le persiflage et la moquerie, Béranger est trop avisé pour s'y adonner. Il satisfait sa veine érotique en multipliant des chansons très lestes, dont l'immoralité n'a aucune répercussion politique. Il se reprendra plus tard en accusant la Restauration de tous les malheurs de 1814 et 1815.

Dans la lutte très âpre qu'il entreprend contre le nouveau pouvoir, il s'appuie sur deux forces nullement associées, les libéraux et les bonapartistes. On va jusqu'à se demander si ce culte posthume de Napoléon procède d'une conviction sincère. Fait assuré, ses chansons ont puissamment contribué à entretenir dans le peuple l'admiration passionnée du héros, elles ont créé et maintenu un climat psychologique favorable dont bénéficiera plus tard Louis-Napoléon, quand il se décidera à rétablir l'Empire. Après le coup d'État du 2 décembre, Lamartine lui dira : *Ceci est une chanson de Béranger*. Il aura pleinement raison.

Le chansonnier démontre un instinct très sûr en évoquant aux yeux du populaire la légende dorée de Napoléon. Les années ont passé et le peuple oublie vite les privations et les souffrances endurées, pour ne retenir que les flonflons de la gloire et les satisfactions de

⁷³ Ecoutez-le parler des « révérends pères » :

Hommes noirs, d'où sortez-vous ?

— Nous sortons de dessous terre,

Moitié renards et moitié loups...

⁷⁴ « J'ai triomphé d'une secrète disposition à l'humeur noire [...], grâce aux femmes et à la poésie. Il me suffirait de dire : grâce aux femmes, car la poésie me vient d'elles. » Le trait est gracieux...

l'amour-propre national. *Les souvenirs du peuple* font revivre, par la bouche d'une vieille grand-mère, des jours de soleil et de pourpre ⁷⁵.

Plus encore que l'adulation bonapartiste, le fond de la doctrine de Béranger, c'est son amour du peuple, sur lequel du reste il ne s'aveugle pas; on a voulu parfois voir en lui un précurseur du socialisme. Tout cela n'est pas de nature à le rendre très populaire auprès du pouvoir. Son recueil de *Chansons*, paru le 25 octobre 1821, lui vaut, le lendemain, d'être révoqué de ses fonctions dans l'Université. On instruit même son procès, et il est condamné à l'amende et à trois mois d'emprisonnement. Maladresse de la part du gouvernement, puisque le peuple qui jusqu'alors n'a peut-être accordé qu'une attention distraite et amusée aux couplets de Béranger, découvre maintenant en lui le paladin de la liberté contre l'oppression.

Sa doctrine se précise; elle devient de plus en plus agressivement épicurienne et voltairienne. Un voltairianisme qui n'est pas pur de tout alliage; Chateaubriand, la grande admiration de sa jeunesse, est passé par-là. Il aboutit ainsi au *Dieu des bonnes gens*, à ce *Dieu de cabaret philanthropique*, comme s'exprimera Leconte de Lisle dont l'athéisme sombre est bien connu ⁷⁶. Une certaine vulgarité en matière religieuse blesse jusqu'aux esprits les plus affranchis de tout respect religieux. Un nouveau procès s'ensuit, et une nouvelle amende et une nouvelle période d'emprisonnement, cette fois de neuf mois. A sa sortie, il prend la tête de l'opposition; il sera, en 1830, l'un des artisans de la chute de Charles X.

La valeur proprement littéraire de cette œuvre polémique demeure difficile à déterminer. Elle contient beaucoup d'éléments périssables

75

Mes enfants, dans ce village,
Suivi de rois il passa.
Voilà bien longtemps de ça :
Je venais d'entrer en ménage.
A pied grim pant le coteau
Où pour voir je m'étais mise,
Il avait petit chapeau
Avec redingote grise.
Près de lui je me troublai,
Il me dit : Bonjour, ma chère,
Bonjour, ma chère.
— Il vous a parlé, grand'mère !
Il vous a parlé ! [etc.]

⁷⁶ Ce qui fera dire à Renan, peu suspect lui non plus de ferveur catholique : « Nous sommes tentés de nous faire athées pour échapper à son déisme, et dévots pour n'être pas complices de sa platitude [...]. Ce Dieu de guinguette, à qui l'on frappe sur l'épaule, qu'on traite en camarade et en bon vivant, m'irrite » (Ernest RENAN, *Questions contemporaines*, p. 468-469, 471).

et aujourd'hui périmés; ces querelles sont très loin de nous et ne nous touchent plus. Plusieurs de ces chansons relèvent plus de l'érudition que de l'art véritable. Cet art lui-même est un peu court, il n'évite pas toujours le prosaïsme. Il arrive parfois à Béranger de se dépasser, d'atteindre à un lyrisme simple et ému, comme dans les très touchants *Adieux de Marie Stuart*⁷⁷. Ce ne sont que des bonheurs passagers chez Béranger. Dans l'ensemble, ses contemporains, même les plus grands, le louent jusqu'à l'exagération⁷⁸. Il n'est plus aujourd'hui qu'une figure un peu effacée aux pages des manuels. A titre de disciple à la fois enthousiaste et partiel de Chateaubriand, il a pris part au mouvement romantique, quoiqu'il se soit surtout réservé pour d'autres tâches. La distinction entre classicisme et romantisme ne sera jamais très claire en son esprit et il tient beaucoup, par son inspiration osée, au XVIII^e siècle. Il demeure toujours imperméable à la religiosité exaltée et mal définie des principaux romantiques; loin de célébrer Dieu, quand il ne le nie pas, il le rabaisse jusqu'à en faire un compagnon et un camarade. Ce qui lui a toujours manqué, c'est la grandeur.

Roger DUHAMEL, m.s.r.c.,
de l'Académie canadienne-française.

77

Lorsqu'aux yeux du peuple que j'aime,
Je ceignis les lis éclatants,
Il applaudit au rang suprême
Moins qu'aux charmes de mon printemps.
En vain la grandeur souveraine
M'attend chez le sombre Ecossais;
Je n'ai désiré d'être reine
Que pour régner sur des Français.
.
Adieu, charmant pays de France, . . .
Que je dois tant chérir !
Berceau de mon heureuse enfance,
Adieu ! te quitter, c'est mourir.

⁷⁸ Dans la préface de ses *Etudes historiques*, Chateaubriand écrit : « Sous le titre de *chansonnier*, un homme est devenu un des plus grands poètes que la France ait produits; avec un génie qui tient de La Fontaine et d'Horace, il a chanté comme Tacite écrivait. » Notons que précédemment Chateaubriand avait demandé à Béranger de lui dédier une chanson; la pièce paraît dans le *National* du 26 septembre 1831 et contient le quatrain suivant :

Son éloquence à ces rois fit l'aumône;
Prodigue fée, en ses enchantements,
Plus elle voit de rouille à leur vieux trône,
Plus elle y sème et fleurs et diamants.

Chateaubriand n'est pas ingrat envers le flatteur; il lui répond un mois plus tard : « Votre éloquence, *prodigue fée*, vient à son tour orner de *fleurs et diamants* non pas mon *vieux trône*, je n'en ai point, mais mon vieux bâton de Pèlerin. » Echanges de bons procédés...

Are We Bringing Up the Man of Tomorrow?

If somebody asked me point blank this question and demanded a straightforward answer, I would be obliged to say: I do not know. Since one sentence is hardly enough for the discussion of an important topic, I should like to explain in a somewhat more detailed form the reasons for my ignorance. At the same time I shall try to make clear the reasons for not feeling guilty or too depressed by this freely admitted lack of knowledge.

A meaningful answer presupposes a meaningful question. Faithful to this principle, I shall, in the first place, inquire into the meaning of the words which form the title of the article. To make things more intriguing, let us begin at the end, i.e., from the expression, "the man of tomorrow".

Philosophers are renowned for making simple questions complicated and for transforming evident things into less evident. In conformity with this tradition, I respectfully submit that we shall not understand what the expression "the man of tomorrow" means unless we answer the simpler question: what is tomorrow?

If the reader feels somewhat uneasy and bewildered by the latter question, let us assure him, that if something of the initial astonishment remains after he has read the article to the end, the present writer will feel satisfied. He will know that he did not write in vain.

I. — WHAT IS TOMORROW? CAN WE KNOW TOMORROW?

In the first place, is it an important question? The well-known saying has it that tomorrow is another day. I do not think there would be many who would disagree with this statement. The trouble is that it can hardly be called inspiring. Is it because it is another day that the word "tomorrow" has the peculiar ability to arouse expectations, to stir longing, to be the object of so many discussions? Is it in the name of another day that we mobilize our forces, all our resources,

that we are willing to sacrifice, to endure so much today? If this is so, man would be a very irrational creature indeed.

Surely, there must be something else in the meaning of tomorrow that accounts for the special lure which this word has for us. Today's civilization is drunk with tomorrow. Tomorrow exercises a real tyranny over our minds. But why?

Usually we do not get over-excited about today. Today, the present moment is no longer a possibility, no longer a promise. Whatever today has turned out not to be, the unfulfilled expectations, all this is projected onto the morrow. The morrow is still a hope; today is hope no more.

Tomorrow will be different, tomorrow will be better than today. The morrow is possibility unlimited. It is a green pasture on which our expectations feed, on which our imagination can roam at will. It is an essential condition of our development, of our fulfillment. Without tomorrow our rationality would be of no avail, because to be rational is to plan ahead, to change what is into what should be. Without the awareness of the future, no progress is possible. An actor needs a stage to display his talents. The stage of intelligent, specifically human activity has time for one of its essential dimensions. It projects into the future. Thus, tomorrow is always with us as long as we have the will to live, as long as we are active. In this sense, *tomorrow is the creative part of today*. This, in the final analysis, is the psychological meaning and the importance of tomorrow.

It is with this conclusion in mind that we shall approach the second part of our present question, namely, can we know tomorrow?

Laplace believed that an adequate knowledge of the situation at any moment would make possible an equally adequate knowledge of the past and the future. This would require a Supreme Intelligence, whose actual existence, by the way, Laplace denied. The basis of his contention is the belief in the absolute determinism of events in the world.

I shall not engage in a discussion of Laplace's determinism, but I do want to point out that we are not supreme intelligences. We do not even know the present well. And yet with all means at our disposal we strive to know the future. Do we succeed well in this endeavor?

I wonder. The continuing popularity and financial success of clairvoyants and of all sorts of soothsayers, makes me a little bit skeptical.

Will our knowledge of the future improve with the general development of knowledge? At first glance it would seem that the answer should be an unqualified yes. But on the other hand we are aware of the fact that now, tomorrow is much more different from today than it used to be even a generation ago.

One of the most striking features of our times is the acceleration of change, the drastic change in the rate of change. This is the direct result of the progress of knowledge. Scientific knowledge gives us the power to do things, to transform our environment, consequently, to make tomorrow ever more different, ever more surprising and exciting. Auguste Comte expressed his positivistic understanding of the purpose of knowledge in the famous saying: "To know, to foresee in order to be able to do." We know and we foresee, we plan for the future better than ever before and yet the crystal ball remains the surest means of knowing tomorrow.

Somebody may object that what I just said is a typical example of the point of view of a humanist, ignorant of the tremendous possibilities of prediction developed by modern science. It may be interesting therefore to quote as distinguished a scientist as J. Robert Oppenheimer. In his opinion: "...the future will be only more radical and not less, only more strange and not more familiar."

True knowledge is never an end, it never posits a final point. On the contrary, creative knowledge is always a beginning, a new departure into the unknown. It convinces us again and again, that reality is stranger and more complicated than we thought, that the horizon is wider and farther away, that it is ever beyond our reach.

The element of novelty, the excitement accompanying the venture into the unknown and the satisfaction resulting from the success of this venture are essential components of psychological well-being. The progress of knowledge is thus a necessary factor, not only for the physical survival of the human race but also for the inner balance of the individual. It makes possible the continuation of motivation and constantly gives new aims to the creative person.

My conclusions as to the knowability of the future may seem too pessimistic so I hasten to specify that even if the adequate knowledge of the future is a mirage, there is nothing to despair about. The important point is to strive for, to question, to search. Goethe makes this truth the justification of his greatest drama. The good spirits win the struggle for the soul of Faust because "whoever strives for higher aims with all his might is the one who can be redeemed".

Our western civilization differs from great oriental civilizations in this, that ours is an incessant, active questioning of nature, "a will to understand, and to discover" (Pierre Angers, S.J.). It is because of this attitude that humanity has reached the present state of development. This is also the perspective in which we should situate our problem.

Before we pass to the discussion of further points let us ask ourselves whether it is good or bad that we do not have a perfect knowledge of the future.

A higher intelligence can know our future because he is a higher intelligence. Compared with his knowledge, ours is an imperfect one. But as far as we are concerned the inability to foresee the future completely is not only an imperfection. If we knew the future adequately, we would be able to produce it today. There would be no point in looking towards the future. The morrow would lose its importance for us. There simply would be no future. And life would cease to be what it is and always has been, a striving, an active desire for the most complete fulfillment.

II. — WHAT IS THE MAN OF TOMORROW?

Well, in the first place, why is it a question? Do we mean to say that we do not understand what a man of tomorrow is? Or maybe we do not know what he will be like? Since we do not seem to have a perfect knowledge of the future, the most prudent answer will be, yes, we do not have a completely clear and satisfactory knowledge of the man of tomorrow. However, everybody likes to think of himself as the man of tomorrow. Especially when we are young we have a future before us. Moreover the civilized man realizes

that he is but a part, a link in the long chain of generations that have built the house of intellect into which he was born, in which he lives — the structure which shapes his existence.

Our culture was not born yesterday and we know it. We are either fully conscious of it or have a more or less subconscious awareness of it. We also know that after us will come new generations, to whom we shall try to transmit all the previously accumulated wealth, enriched by our own achievements. Thus we shall attempt to form the man of tomorrow, or at least to predetermine him in the most general lines. How well do we succeed in this endeavor? The revolt of the younger generation against the older, and the eternal complaints of the parents against the ways of behavior of their children, indicate that success is not complete. And fortunately so. The willingness and the ability of the young to be different from the preceding generation or simply to be themselves is one of the major factors of progress.

This conclusion leads to, and partially answers a new question. Why is a man of tomorrow supposed to be or is expected to be different from a man of today? Do we want him to be different? If the answer is yes, then what are the reasons that prompt us to take this attitude? Are we dissatisfied with the man of today? Are we disappointed with ourselves? What is wrong with us? Plenty, some will say; nothing in particular, others will retort.

Whatever the true answer may be, it will not automatically solve the next question. Are we certain that the man of tomorrow will be any better than the man of today? Since I do not own a crystal ball, nor have the least experience in using one, I do not feel that I could answer this question. I am not even quite clear what the word better in this context may mean. Physically better, morally better, economically better, or better altogether, in every respect? What intrigues me are the reasons behind this question. Is it simply an expression of our desires and expectations or is it prompted by some indications, by some hard facts? In the latter alternative, what kind of facts: material or moral?

Continuing our analysis, we are logically led to the next question, namely, what does it mean to bring up the man of tomorrow? Does it mean that we make this man more capable to act, to cope with

unknown situations or simply that we give him the knowledge which we already possess, to deal with situations familiar to us? According to a French saying: the more things change, the more they are the same. Should this be the expression of our philosophy underlying the efforts to produce the man of tomorrow? Are we, can we ever be certain that our way of dealing with problems as we know them, is the only one, or the best one that will ever be available? If we answered in the affirmative, we would lay a *de facto* claim to a perfect, or at least, an almost perfect knowledge of problems facing mankind. Who would dare to make such a claim?

But on the other hand we do have some knowledge of these problems, we can rely on a wealth of experience handed down in various ways from generation to generation. Shall we transmit it to those who will come after us? No doubt, we should. Even the most violent revolutions which inevitably advocate a radical rupture with the past, settle down after the initial period of spontaneous negation and come to terms with the past, in one way or another. If for no other reasons, this happens simply because revolutions too go the way of all other events. Time extracts from them its usual toll, they also become a thing of the past.

The interesting problem in this context is, how should we transmit our knowledge to those who come after us? What should be the guiding principle? Shall we try to make our children similar to us, a second, unchanged edition of ourselves? If this is the intention, the results usually do not live to expectations. The young have an image of the adults and this image is always different from that which the adults have of themselves. Which one of these two images is more adequate, which one more important? Since we always look up to the future it would seem that in the perspective of things to come the picture of the older generation formed by the younger is the more significant one. How much influence do we have over the formation of this image? Should we attempt to influence the process of formation at all and to what extent? And again, is it at all possible?

Parents try to make the future of their children as bright as possible. Statesmen endeavor to do the same on a national scale. Clichés like this have great capacity of appearing as seemingly

satisfactory answers. Unfortunately they usually cover up more than they explain. The future is and will always be that which is not yet. We cannot make the future today. But it is possible to prepare what is now for the time which is not yet. The difficulty lies in the attraction of oversimplified extremist solutions; of total laissez-faire, a hands off attitude towards youth, or on the contrary, a desire to form them at all costs according to one's own ideas of what and how they should be. Where is the best solution? Probably somewhere in the middle.

There is no doubt that the new generation does not and cannot begin anew. The bringing up will be successful if it will introduce the young to the intellectual patrimony of the society in which they grow up. Needless to say, the richer this patrimony the more elaborate and longer must be the process of education.

The difference in the standards of civilization reflects not only the volume of education which the youth has to absorb, but also has a profound bearing on the nature of the man of tomorrow. Primitive civilizations were rigid, unchanging. Their standards were set in the past. The behaviour of the individual conformed to rules in such a way that the flow of time made but little difference. It is rather irrelevant in which century the person lived. In those conditions there was practically no man of tomorrow.

The main difference between the civilized and the uncivilized man does not consist in this that the uncivilized was "born yesterday", which is a very relative evaluation, but in the fact that the horizons of the uncivilized are fixed, immobile, always the same. His universe of knowledge does not change appreciably. The civilized man is born every day into an ever-expanding reality of just discovered facts, of an evolving comprehension that must match known facts and always extend further into realms unheard of before. Although it may sound like a simple contradiction, the coming into a new world everyday is made possible because of the wealth of the past, and because of the tradition of progress. Tradition has developed and strengthened western man's abilities to go forward, to conquer, to better what was already produced or achieved. If we want to be the man of tomorrow we must be well aware of the creative past.

But how do we know that we do bring up a man of tomorrow? What is the criterion by which we shall judge the results? Is the criterion to be found in the ability or willingness of the young to criticize the old generation, to revolt against it? One may easily doubt whether this is an adequate criterion. The progress of knowledge, the increased ability to do things seems to be a much more sound principle on which to base evaluation, and is also one that is easy to apply. Unfortunately the situation is not all that simple. The progress of knowledge is accomplished not by youth but by adults, at the best by young adults. And it is always achieved today, not tomorrow. Again we come back to the definition of tomorrow as being the creative part of today. Is it therefore possible to know whether we bring up a man of tomorrow?

If we only know the present and the past, the solution may lie in the comparison of the present man with the man of yesteryear. Here, at least, we are on the firmer ground of accomplished facts. There is little doubt that a progress in knowledge and in the ability to do things has been taking place from generation to generation and at a constantly increasing pace. Our idea of the man of tomorrow is born in the understanding of the past and is kept alive by the hope and the fervent desire that the progress accomplished before and being furthered today will go on also in the future. For the awareness of the future and all that goes with it is but a projection of the awareness of the continuity of time that has and is constantly going by. The memory of the flux of past events is an essential element in the construction of the picture of the future. In as much as the present moment is a stepping-stone to the future, the man of tomorrow is anticipated in the mind of the man of today. Anticipated, but not fully produced, nor adequately known.

We all worry or at least think about the man of tomorrow, but why? Can our concern with the future humanity be adequately explained by parental instinct? It seems that the concern extends beyond the immediate descendents to further generations and to the society as a whole or even, as nowadays, to the whole of humanity. The thought about the future of the human race appears as an essential element in our physical make-up. As was implied on an earlier page,

the notion of the future and planning for the future are inherent elements of rationality. The profound significance of the projection of our personality ahead of the present moment comes to light, when viewed from the point of view of man's eternal struggle for fulfillment. The future is this dimension in which imagination constructs, according to our understanding, the perfect man, the perfect society, an ideal world which justifies all man's strivings, all his heroic efforts. In this perspective, the concern with man of tomorrow is a direct result of the desire of the perfect aim, an intentional identification with the ideal of oneself. Seen from the point of view of the perfect end, whatever the actual imagination of the nature of this end, the thought directed to the future of mankind is a search for meaning. For the meaning and the value of a striving comes from its intended aim.

The rational being seeks perfection, desires the fulness of humanity, thirsts for plenitude of meaning. His worry about the man of tomorrow is really his metaphysical concern with himself. His man of tomorrow is basically the unfulfilled part of the man of today. It is himself seen in the light of the final aim.

Jerzy A. WOJCIECHOWSKI,
University of Ottawa.

Le Concert européen et l'époque actuelle

La politique internationale de l'époque actuelle semble aller en rétablissant les données du Concert européen du XIX^e siècle. Pour cette raison, il convient de réexaminer ces postulats et de nous demander dans quelle mesure cette ressemblance existe entre les données du Concert et celles de l'époque actuelle.

Afin de partir de ce qui est évident pour nous acheminer vers l'essentiel, un bref aperçu historique nous conduira à une analyse du Concert, pour nous amener à un rapprochement entre le Concert et la situation actuelle. Des notes historiques permettront de bien distinguer entre les congrès et les conférences du Concert et de tracer son développement stratégique et socio-idéologique. Nous tenterons ensuite d'analyser le rôle du principe d'équilibre dans le Concert, puis de définir le Concert en termes de ce qu'il signifiait, à différentes époques, pour quelques-uns de ses principaux protagonistes. Le système actuel semble consister dans l'Organisation des Nations-Unies, les « conférences au sommet » et les contacts sans intermédiaires entre Washington et Moscou. Puisque la Société des Nations n'est strictement ni le Concert européen ni le système actuel, elle sera largement écartée.

I. — HISTOIRE.

Le Concert européen représentait la coopération des classes dominantes des cinq puissances du XIX^e siècle (Londres, Paris, Vienne, Berlin et Saint-Petersbourg), appuyées après les années 1860-1870 par l'Italie. Ses principes directeurs étaient essentiellement : 1^o empêcher une puissance quelconque de devenir prépondérante; 2^o ne pas se détruire dans des guerres à outrance; 3^o préserver la légitimité du droit de gouverner, soit de la royauté, soit de l'aristocratie. A part l'article 6 de la Quadruple Alliance entre 1815 et 1823, il n'a jamais eu de constitution, charte ou pacte écrit. Son histoire peut se diviser en trois périodes : une période institutionnelle de 1815 à 1823; une période de guerres limitées et d'alliances *ad hoc* de 1823 à 1871; et

une période d'alliances permanentes de 1871 à 1914. Au-delà de cela, il serait difficile de le définir en termes brefs et compréhensifs précisément parce qu'un de ses attributs les plus importants était qu'il signifiait souvent une chose différente pour chacun de ses participants.

A. LES CONGRÈS ET LES CONFÉRENCES.

Le Concert européen reposait, comme une tente de cirque, sur trois poteaux, sur trois congrès-clefs : le congrès de Vienne (1815) après les guerres napoléonniennes, le congrès de Paris (1856) après la guerre de Crimée et le congrès de Berlin (1878) après la troisième guerre russo-turque de l'époque. Les quelques autres réunions du Concert habituellement appelées « congrès » se groupent dans une certaine mesure avec les conférences. Presque toutes les autorités sont d'accord — et le seront sans doute malgré ce qui suit — qu'il est futile, même dangereux, de distinguer entre congrès et conférence. Il est néanmoins possible — et il peut être très utile, — de faire une telle distinction si on écarte les réunions fonctionnelles (plutôt des racines de la S.D.N. qu'un produit du Concert) et si on classe quatre réunions — celles d'Aix-la-Chapelle (1818), de Troppau (1820), de Laybach (1821) et de Vérone (1822) — comme conférences, quoiqu'on les appelle des congrès.

En résumé, on peut indiquer quatre différences principales entre les congrès et les conférences ainsi définis. Tout d'abord leurs buts étaient différents. Les congrès se réunissaient après des guerres plus ou moins importantes afin de reconnaître les changements survenus dans les relations entre les survivants. Les conférences se réunissaient généralement en temps de paix afin d'éviter des guerres ou autres situations peu désirables, même si ceci nécessitait des « actions militaires » comme mesures préventives.

En deuxième lieu, leur compétence était différente. Les congrès étaient essentiellement législatifs; ils formulaient et changeaient les règles du jeu des relations internationales. Les conférences, par contre, à l'exception de la conférence de Berlin en 1884-1885 et des deux conférences de La Haye, relevaient plutôt du pouvoir exécutif; elles se réunissaient exclusivement pour appliquer les décisions du dernier congrès, ou parfois simplement pour en limiter autant que possible

les violations. Elles n'étaient parfois guère plus que des réunions de comités directeurs.

En troisième lieu, leurs méthodes étaient différentes. Puisque les congrès ne faisaient que recueillir les débris après qu'un au moins des anciens belligérants avait été plus ou moins anéanti, les vainqueurs coopéraient pour partager les dépouilles entre eux. Faute d'accord, on en appelait au vaincu comme médiateur, ainsi qu'il arriva pour Talleyrand en 1815. Si les vainqueurs se disputaient entre eux, après tout, ils perdraient leur avantage sur la victime... ou les victimes. Ainsi ils ne rencontraient que rarement de résistance diplomatique importante, et encore moins de résistance militaire. Ils devaient donc rarement intervenir dans les différends, sauf en établissant des commissions pour assurer l'observance de leurs ordonnances. Les conférences, par contre, avaient lieu en temps de paix précisément parce que la politique belliqueuse de l'une des puissances, ou sa résistance obstinée à l'évolution pacifique (« peaceful change »), menaçait de provoquer la guerre. Elles appliquaient ainsi, par l'action diplomatique si possible ou le cas échéant par l'action militaire, les décisions sur lesquelles elles se trouvaient d'accord. Quand il s'agissait d'action diplomatique on procédait généralement ainsi : tout d'abord, on définissait ce qui serait toléré par la conscience européenne pour ou contre la puissance en question; puis on notifiait à cette puissance qu'une politique plus agressive ne recevrait aucun appui des autres puissances du Concert et devrait même compter avec l'opposition militaire. La décision du Concert était généralement désignée sous le nom de « protocole ». Quand l'État en question l'acceptait, ce protocole était enregistré dans une « convention » ou un « traité », et parfois appuyé par une garantie. La crise de 1839-1841 dans la Méditerranée orientale reste peut-être le meilleur exemple d'action diplomatique; l'action militaire prenait une forme différente presque chaque fois qu'il en était question, de la coercition de la Hollande en 1832 à la contrainte et au châtement de la Russie dans la guerre de Crimée.

En dernier lieu, leur compétence donnait une liberté sensiblement plus grande aux congrès. Si on considère les négociations entre les participants avant le congrès comme une partie intégrale du congrès de Berlin, la liberté des congrès était énorme — s'étendant, à Vienne

et à Paris, même à la codification du droit international public. Les conférences, par contre, avaient une compétence strictement limitée à la solution d'un différend donné et devaient lever la séance aussitôt après l'avoir fait — ou après avoir démontré leur impuissance. Il est vrai que la conférence de Londres en 1871 constituait une exception à ceci : elle cachait son impuissance en établissant le principe du droit international public de *Rebus sic stantibus*.

Après cet exposé, on peut conclure que les réunions d'Aix-la-Chapelle, de Troppau, de Laybach et de Vérone — surtout les trois dernières — étaient plutôt des conférences que des congrès.

Étant donné la compétition jalouse pour le contrôle des réunions du Concert, la « tenue » de celles-ci dans telle ou telle ville — des congrès comme des conférences, — est parfois interprétée comme indice des centres de puissance ou de friction du Concert. Les principaux centres de puissance furent Vienne jusqu'en 1822, Londres de 1830 à 1852, Paris et Londres de 1856 à 1871 et Berlin après 1875. Les centres de friction les plus remarquables furent Vienne pendant la guerre de Crimée et Constantinople après 1875. Les congrès étant de grande portée, ils se réunissaient toujours au centre de puissance du moment. Les conférences se réunissaient le plus souvent soit au centre de puissance, soit au centre de friction. Le siège de quelques conférences, comme celles de Madrid en 1880, de Bruxelles en 1890, de La Haye en 1899 et 1907, d'Algésiras en 1906 et de Londres en 1912-1913, n'était ni un centre de puissance ni un centre de friction. Ces villes étaient manifestement ou un choix d'accommodement — comme Madrid et Algésiras, — ou choisies précisément pour leur éloignement du différend en question — comme La Haye et Londres, — quand la tension était trop forte entre la puissance logiquement la plus intéressée et la puissance politiquement la plus forte. L'invention de la télégraphie sans fil, peu avant la guerre de Crimée, avait rendu possible le choix de ces villes. Cette question du choix est importante. Elle semble expliquer le silence du Concert en 1848; l'échec de sa tentative d'éviter la guerre en 1866 quand Paris, le centre de puissance du moment, espérait bénéficier des desseins de la Prusse, ainsi que de l'échec très grave de quatre tentatives de faire fonctionner la sécurité collective. Une de ces dernières tentatives visait la Prusse en 1864

quand Paris croyait faire avancer par la guerre la cause du nationalisme. La deuxième concernait également la Prusse en 1870, après la conférence de Paris de 1869, où on entendait donner une leçon à la Prusse, alors que Londres n'était pas encore réveillée d'une somnolence germanophile. La troisième visait l'Autriche-Hongrie en 1908-1909, lorsque Berlin était le centre de puissance. La dernière était dirigée contre ce centre de puissance lui-même, en 1914.

L'impuissance de sir Edward Grey à faire convoquer une conférence à Londres en 1914, est peut-être la meilleure illustration de l'impossibilité pour une capitale autre que le centre de puissance de faire fonctionner le Concert. Le problème en ce moment-là étant la suprématie excessive de la Double Alliance et non pas l'agression qu'elle devait commettre, il est douteux d'ailleurs — même si une conférence s'était réunie — que le problème aurait pu être résolu, si tard, autrement qu'il ne l'était déjà.

B. DÉVELOPPEMENT STRATÉGIQUE ET SOCIO-IDÉOLOGIQUE.

Quoique le Concert européen ne fût jamais reconnu comme institution après 1823, il n'a pas manqué d'avoir une influence marquée, à la fois stratégique et socio-idéologique, sur l'Europe. Ses influences stratégique et socio-idéologique s'entremêlaient, mais elles avaient perdu leur cadence peu après l'entrée de la France au Concert en 1818.

Son biais, idéologiquement antijacobin et stratégiquement anti-français, fut décidément détourné à Aix-la-Chapelle. Lorsque Vienne, Saint-Petersbourg et Berlin élaborèrent le protocole de Troppau en 1820, la Grande-Bretagne s'en dissocia sans équivoque, et même la France de la Restauration sous Louis XVIII resta à l'écart. L'opposition britannique et le scepticisme français mirent immédiatement fin aux projets de remplacer l'alliance antifranaïaise du directoire d'Europe par un organe de sécurité collective : ce qu'avait recommandé la Sainte-Alliance en 1815. L'opposition britannique s'était déjà manifestée dans le fameux mémorandum de Castlereagh du 20 mai 1820 et devait se manifester de nouveau par l'appui de Canning à la doctrine de Monroe. Le scepticisme français devait s'accroître à la lumière des effets de l'intervention des troupes françaises en Espagne en 1823.

La répression de la révolution napolitaine, décidée à Vérone deux ans après la rupture de Troppau, était une opération austro-russo-prussienne, sinon exclusivement autrichienne. L'opération correspondante en Espagne était une intervention stratégique et idéologique de la France de la Restauration. Enfin, l'intervention russo-franco-britannique au nom de la Grèce, de 1827 à 1830, visait stratégiquement et idéologiquement l'Autriche. Dans les années 1823 à 1830, le Concert, si toutefois il existait durant ces années, n'était plus une alliance contre la France; ce n'était pas encore un organe de sécurité collective.

La révolution orléaniste en France, à la fin de juillet 1830, produisit une aggravation du soulèvement déjà en cours à Bruxelles. La mobilisation russe pour réprimer ce dernier provoqua un soulèvement en Pologne. Tous trois n'étaient probablement pas entièrement étrangers au premier "Reform Bill" britannique. Tous ensemble ils produisirent un ralentissement dans les différends italo-autrichiens. En France, Louis-Philippe représentait un accommodement entre les « légitimistes » et la révolution. Une monarchie « légitimiste » de moins, une monarchie « constitutionnelle » de plus; l'opposition antérieure d'« un contre quatre » devenait une opposition de « deux contre trois » dans laquelle la plus faible des « deux » valait la plus forte des « trois ». Canning, en tant que Tory, aurait dû selon les traditions des partis britanniques suivre une politique d'équilibre à l'égard de l'Europe continentale. Palmerston, en tant que libéral, aurait dû pour les mêmes raisons être encore plus isolationiste que Canning ne l'avait été. Mais les événements rappelés plus haut encourageaient Palmerston à suivre une politique d'équilibre à l'égard de l'Europe malgré les traditions de son parti. Bref, la révolution orléaniste avait ramené la Grande-Bretagne au sein de l'Europe et ressuscité ainsi le Concert.

Jusqu'en 1839, ce Concert ressuscité fut stratégiquement préoccupé du problème belge. Ceci permit à la Russie, en 1833, de faire de la Turquie un protectorat de fait à Unkiar-Skelessi. Cependant, Vienne, Saint-Petersbourg et Berlin craignaient la guerre parce qu'elle pourrait encourager une insurrection en Pologne. Exploitée par la « brinkmanship » de Palmerston, cette peur de la guerre força le protocole de Troppau à rentrer graduellement, mais constamment, dans l'oubli; ce

qui favorisa l'indépendance de la Grèce en 1830, puis, après huit ans de difficultés avec la Hollande, celle de la Belgique en 1839.

Le 21 avril 1839, au surlendemain de l'indépendance de la Belgique, les préoccupations du Concert firent subitement volte-face. Les considérations idéologiques que Palmerston prétendait avoir défendues depuis 1830 — parfois peut-être avec sincérité, — furent oubliées. Quand la Turquie recommença la guerre contre son vassal Mehemet Ali, la Russie pouvait, soit rester neutre, soit se servir des privilèges qu'elle avait gagnés à Unkiar-Skelessi. Si elle restait neutre, la Grande-Bretagne, la France et l'Égypte pourraient peut-être l'humilier en confisquant ces privilèges. Si elle se servait de ses privilèges elle-même, elle pourrait rencontrer l'opposition concertée de toute l'Europe. Elle trancha le dilemme en offrant son appui à la Grande-Bretagne contre les ambitions françaises en Méditerranée. Cette décision, tout en apportant une solution à la crise, protégeait la Turquie et rompait la « Première Entente cordiale » franco-britannique.

Cette crise et sa solution représentaient plus qu'un simple retour aux préoccupations exclusivement stratégiques. C'était la première, et peut-être la plus retentissante, d'une série d'opérations réussies de sécurité collective. Le principe de la sécurité collective devait triompher de nouveau contre la Prusse (au Danemark en 1852), contre la Russie (en Crimée en 1856), contre la France (au Luxembourg en 1867) — peut-être malencontreusement, — contre la Russie une seconde fois (dans les Balkans en 1878), contre la Grande-Bretagne (en Afrique en 1885) et contre l'Allemagne et la France à la fois (au Maroc en 1906). Cette série d'opérations illustre admirablement la politique de sécurité collective selon sa définition stricte : une procédure qui peut s'appliquer contre n'importe quel membre d'un système qui est essentiellement universel¹. La sécurité collective avait échoué contre la Prusse en 1864 au Danemark, et — peut-être en toute justice — contre la Russie sur la mer Noire en 1871. Ses tentatives les plus faibles déjà citées — contre la Prusse en 1866 et en 1870, contre l'Autriche-Hongrie en 1908 et contre la Double Alliance dans les

¹ Voir à ce sujet Inis L. CLAUDE Jr., *Swords into Plowshares*, New-York, 1959, ch. 12. Le sens dans lequel l'expression est employée par Fernand VAN LANGENHOVE dans *La Crise de Sécurité collective aux Nations-Unies 1946-1957* (La Haye, 1953) n'est pas du tout, selon cette opinion, la sécurité collective.

dernières années avant 1914 — n'ont même pas vu réunir les conférences nécessaires. Cependant, même après la formation des alliances bismarckiennes, son bilan était de deux réussites contre deux échecs. Elle devait largement ce succès considérable à la maxime du Concert : « Tu ne deviendras pas trop fort », qui pouvait s'appliquer avec moins de délai, et ainsi avec plus d'efficacité, que la maxime de la S.D.N. : « Tu n'attaqueras pas ton voisin sans notre approbation. »

L'intervention de Nicolas I^{er} en Hongrie au nom du jeune François-Joseph, celle du général Oudinot à Rome au nom du pape Pie IX en juin 1849, et celle de la Prusse au Danemark en 1850, étaient strictement indépendantes d'une décision quelconque du Concert. Elles étaient néanmoins les seuls signes de vie du Concert face aux soulèvements de 1848. Ce silence paraît étonnant, mais il est compréhensible. Tout d'abord, Londres était le centre de puissance du moment. Freidrich Engels ayant prédit en 1847 qu'avant six ou sept ans l'Angleterre subirait une révolution marxiste et deviendrait le premier pays communiste, les classes dominantes britanniques s'occupaient à introduire des réformes à toute vitesse pour sauver leur peau contre les attaques des « chartistes ». Elles ne pouvaient guère permettre l'emploi du Concert pour quelque action que ce fût qui aurait pu provoquer du mécontentement chez les déshérités de leur pays. Palmerston, de nouveau secrétaire aux Affaires étrangères depuis 1846 après cinq années dans l'opposition, se faisait toujours le champion du libéralisme sur le continent, quel que fût son motif. D'ailleurs, la disparition de Louis-Philippe en France — le fait idéologiquement le plus important de ces vingt années — continuait le processus commencé en 1830 : en 1830, la France était venue rejoindre la Grande-Bretagne sur la gauche de l'Europe et, en 1848, elle paraissait continuer son chemin vers la gauche. Elle laissait la Grande-Bretagne idéologiquement à mi-chemin entre l'Europe orientale et réactionnaire, et elle-même, apparemment belliqueuse malgré Lamartine et bientôt fortifiée dans le Concert par l'Italie également révolutionnaire. La situation domestique empêchait la Grande-Bretagne de permettre une répression, et la situation en France lui déconseillait une politique d'encouragement. En second lieu, Metternich, l'instigateur de la plupart des interventions des années 1820 à 1830, avait graduellement perdu son influence avec le retrait du

protocole de Troppau. Il est supposé avoir survécu à ces soulèvements en s'échappant à Londres dans un fourgon de blanchisseur². Finalement, les classes dominantes de l'Europe entière, découragées peut-être par les effets sur la Pologne de la mobilisation russe en 1830, semblent avoir été pénétrées en ce moment d'une psychologie isolationiste de « sauve qui peut ». Malgré l'intérêt qu'éprouvaient quelques-uns pour la santé politique des autres, l'intégrité territoriale comptait toujours davantage que le droit des peuples de disposer d'eux-mêmes et, en fin de compte, le bien-être de l'aristocratie l'emportait sur celui des masses ouvrières.

De plus en plus, le libéralisme s'immisce, toutefois, de nouveau dans les préoccupations du Concert au cours des années d'après 1848. Ce courant se manifeste, par exemple, dans l'internationalisation du Danube, la codification du droit international public à l'égard de la neutralité et du blocus maritime, l'établissement d'une zone démilitarisée dans la mer Noire — tous en 1856, — l'octroi de fait de l'autodétermination à la Moldavie et à la Valachie — graduellement durant les années 1856 à 1866 — et l'intervention au nom des chrétiens au Liban en 1860. Les quatre premiers sont des conséquences directes de la guerre de Crimée; ils portent tous l'empreinte de Napoléon III, appelé au congrès de Paris « Prince d'Europe ». Cependant, le libéralisme est battu en brèche par le refus britannique de consentir à l'indépendance de la Crète en 1869 à cause de la proximité du canal de Suez.

La guerre austro-italienne de 1859 était essentiellement une attaque ratée, bien que provoquée, contre le centre de puissance. D'autre part, l'échec de la tentative d'opposition du Concert à l'agrandissement de la Prusse, dans les années 1860 à 1870, est largement attribuable au contrôle de Londres et de Paris où peu de gens prévoyaient la prépondérance de l'empire germanique qui devait en résulter.

La suprématie de fait de l'Allemagne après 1870 eut comme conséquence la réduction des préoccupations idéologiques du Concert. En 1871, les puissances qui devaient devenir le *Drei Kaiser Bund* en 1873 — et qui contrôlaient le Concert — appuyaient la remilitarisation

² Robert M. RAYNER, *A Concise History of Modern Europe*, Londres, 1947.

de la mer Noire et empêchaient le Concert de protéger la France contre la paix carthaginoise de Bismarck. Ceci présageait un accroissement, entre la guerre franco-prussienne et 1914, de la politique de puissance — du Realpolitik, déjà prédominant, — aux dépens de la justice et du droit. Cet état de choses pouvait avoir quelque rapport avec le caractère naturellement plus conservateur et plus enclin au corporatisme des peuples de l'Europe centrale et orientale, que chez les Français et les Britanniques, libéraux et démocratiques. Il est cependant plus probablement une conséquence du fait que l'Allemagne possédait à cette époque une marge plus grande de prédominance que l'Autriche, la Grande-Bretagne ou la France n'avaient jamais eue entre Waterloo et Sedan. La France était occupée à panser ses plaies chez elle et à s'établir en Afrique au delà de l'Algérie. La Grande-Bretagne était déjà entrée dans une autre phase de préoccupation coloniale qui entraînait comme d'habitude un isolationisme relatif à l'égard du continent. La Russie se trouvait largement préoccupée par les événements politiques en Extrême-Orient. L'Autriche (depuis 1867 l'Autriche-Hongrie), était devenue un satellite de Berlin après Sadowa.

En mars 1878, une bévée russe causée par un manque de coordination au sein de son service diplomatique, offensa l'Autriche-Hongrie et — fortuitement — la Grande-Bretagne et la Roumanie. C'était suffisant pour permettre à la Grande-Bretagne de forcer la Russie à modifier les gains qu'elle avait obtenus à San-Stefano aux dépens de la Turquie. Mais cette modification visait moins à protéger la Turquie qu'à bloquer la Russie. Les empiètements sur l'Empire ottoman avaient été antérieurement tout à fait écartés des accords de Vienne en 1815 et limités dans les accords de Paris en 1856, en partie pour sauvegarder des intérêts financiers franco-britanniques à Constantinople, et en partie par la crainte qu'avaient les puissances européennes (sauf la Prusse) que la Russie ne contrôle les Détroits. Au congrès de Berlin en 1878, par contre, ces empiètements étaient moins restreints d'intention que ne le suggérait la lettre des accords. Comme en 1856, la Porte se voyait octroyer par les grandes puissances le douteux compliment d'une garantie de sa neutralité et de son intégrité territoriale : privilège exclusivement réservé aux plus faibles ou aux « objets » de droit

public : la Suisse en 1815, la Belgique en 1839, les Détroits en 1841, la mer Noire en 1856, le Luxembourg en 1867, etc.

Dorénavant, la psychologie du Concert sera largement subordonnée à la course aux alliances. A Berlin en 1884-1885, à Constantinople en 1885-1886 et en 1897, à Algésiras en 1906 et à Londres en 1912-1913, l'Allemagne et l'Autriche-Hongrie votèrent presque toujours ensemble. Bien que parfois d'accord avec ces dernières, la France et la Russie, de leur côté, votèrent presque toujours de concert. Signe de mauvais augure qu'elles le fassent plutôt par solidarité d'alliance que par coïncidence d'intérêts.

Cependant, c'est précisément à cause de la tension créée par cette situation que les succès du Concert s'étendirent jusqu'à limiter les différends. En plus d'avoir écarté l'expansion grecque au cours des guerres russo-turques de 1853 à 1856 et de 1877-1878, le Concert devait réussir à bloquer les desseins grecs sur le territoire turc durant la guerre serbo-bulgare de 1885-1886, à écarter la Serbie et la Bulgarie de la guerre gréco-turque de 1897 et à empêcher les deux ou trois guerres balkaniques de moyenne importance en 1912-1913 de dégénérer en guerre générale européenne.

En outre, les travaux considérables du Concert pour la justice et l'humanitarisme ne s'arrêtèrent pas en 1878. Seule la jalousie mutuelle entre les grandes puissances favorisa l'indépendance de la Roumanie, de la Serbie et du Monténégro en 1878, et de la Bulgarie en 1886. Cette même jalousie mutuelle protégea les régions des fleuves Congo en 1885 et Niger en 1890, ainsi que le Danube en 1856, contre un contrôle monopolisateur et une exploitation encore plus flagrante. Elle garantit la neutralité de la Turquie, comme antérieurement celle de la Suisse, de la Belgique et du Luxembourg. En 1878, elle obtenait des réformes pour les chrétiens ottomans, comme en 1856. Néanmoins, le résultat net était, tout compte fait, un accroissement de protection pour les faibles contre les forts, un des buts essentiels de la justice.

Le système du Concert a été plusieurs fois taxé d'injustice³. Si les réalisations que nous avons signalées ici ne sont pas suffisantes pour

³ Sir Alfred ZIMMERN, *The League of Nations and the Rule of Law*, Londres, 1936, ch. VI, et Sydney FAY, *The Concert of Powers*, dans *The Encyclopaedia of the Social Sciences*, New-York, 1931.

atténuer ces accusations, pour les empêcher de paraître plus vraies qu'elles ne le sont, il convient de se rappeler l'observation du professeur Morgenthau : « Bien que, d'une part, la stabilité exagérée risque de produire la tyrannie, d'autre part, la justice exagérée risque de produire l'anarchie⁴... », ce que l'octroi brusque de l'indépendance à certaines colonies a paru démontrer à l'époque actuelle.

II. — ANALYSE.

A. LE CONCERT EUROPÉEN ET LE PRINCIPE D'ÉQUILIBRE.

Dans *The Encyclopaedia of the Social Sciences* (New-York, 1931), Sydney Fay, l'historien américain, dit que « le Concert des Puissances [c'est-à-dire le Concert européen] est essentiellement différent du principe d'équilibre ». Il y a un certain contraste entre « concert », qui signifie tout ce qu'il y a de mieux dans la coopération, peut-être même coordination, et « équilibre », qui pourrait signifier compétition. A part cela, il y a peut-être moins de vérité dans cette affirmation qu'il ne paraît. Si elle veut dire que ces systèmes sont mutuellement antipathiques il serait difficile de l'accepter.

Il y a au moins cinq interprétations traditionnelles de l'expression « principe d'équilibre ». On peut commencer par éliminer celles qui paraissent les moins pertinentes, celles qui entendent un principe d'équilibre « subjectif », une politique étrangère suivie par un État. On peut donc supposer que M. Fay entendait un principe d'équilibre « objectif », le fonctionnement d'un système international. On peut distinguer un principe d'équilibre « multiple », comme l'équilibre d'un lustre qui a plusieurs branches d'un poids égal, et un principe d'équilibre « simple », comme celui d'une bascule, qui n'en a que deux⁵.

L'Europe, entre les congrès de Vienne et de Berlin, paraît offrir un excellent exemple d'équilibre multiple. En 1841, les intérêts de la France dans la Méditerranée orientale venaient en conflit avec ceux des quatre autres puissances européennes. Chacune des cinq puissances étant sensiblement aussi forte l'une que l'autre, le Concert fonctionna à merveille dans cette crise, où le jeu de la sécurité collective fit éviter

⁴ Hans J. MORGENTHAU, *Scientific Man vs. Power Politics*, New-York, 1946.

⁵ Voir à ce sujet Marin WIGHT, *Power Politics*, Londres, 1946.

la guerre. Bismarck n'aurait probablement pas pu réaliser ses victoires de 1864, de 1866 et de 1870 s'il n'avait pas eu le consentement de la Russie et de la France dans les deux premières, et celui de la Grande-Bretagne, de l'Autriche-Hongrie et de la Russie dans la troisième. Même l'Autriche jusqu'à Sadowa — et à plus forte raison les autres puissances — était considérée comme l'égale de la Prusse. Sans ce consentement des autres puissances, Bismarck aurait été bloqué par le Concert, voire la sécurité collective, grâce au principe d'équilibre multiple : « multiple », parce que chacune des puissances était politiquement libre d'appuyer ou Bismarck ou ses adversaires au gré de ses propres intérêts.

La solidarité d'alliance en vertu de laquelle l'Allemagne et l'Autriche-Hongrie, d'une part, et la France et la Russie, d'autre part, agissaient si souvent ensemble, produisait l'équilibre simple quand les alliances entraient en conflit. Ce fut le cas en 1906 au Maroc et, surtout, en 1914 dans les Balkans. Cependant, cet équilibre simple n'existait pas moins lorsque les alliances coopéraient pour trouver l'unanimité dans le Concert. (Après le congrès de Berlin, la Grande-Bretagne coopéra presque toujours lorsque les Austro-Allemands et les Franco-Russes étaient d'accord entre eux.) Comme nous l'avons déjà vu, c'est la tension créée par l'opposition d'alliances, l'équilibre simple, qui a rendu possible le fonctionnement si heureux du Concert dans les Balkans jusqu'en 1914. Effectivement, le fonctionnement de la sécurité collective en 1885 contre la Grande-Bretagne et en 1906 contre l'Allemagne et la France, loin de permettre au principe d'équilibre simple de gêner le Concert, semble démentir l'incompatibilité — acceptée d'habitude comme axiomatique — entre la sécurité collective et la juxtaposition d'alliances antipathiques⁶.

Il paraît incontestable d'après ces exemples que le principe d'équilibre existait en même temps que le Concert. Il serait d'ailleurs difficile de conclure que le premier — « multiple » ou « simple » — ne venait pas en aide au second. Le plus qu'on puisse dire à l'égard de l'affirmation ou question, c'est que M. Fay pouvait avoir considéré le principe d'équilibre, quoi qu'il pût entendre par là, comme subordonné

⁶ Voir la note 1.

à l'idée du Concert européen, sauf bien entendu pendant les crises de 1908, de 1911 et de 1914. Plusieurs réalisations du Concert appuieraient une telle supposition : la limitation des nombreuses guerres balkaniques entre 1885 et 1913; sa codification du droit international public largement appuyé sur des principes désintéressés, à Berlin en 1884-1885, à Bruxelles en 1890 et à La Haye en 1899 et en 1907; la pléthore d'institutions internationales qu'il a établies — y compris la Cour permanente d'Arbitrage. Au contraire, loin de considérer le principe d'équilibre comme subordonné au Concert, Bismarck refusa, tout au long des années troubles après 1870, de reconnaître l'existence même d'un Concert européen. Même Gladstone, bien qu'il prônât l'importance du Concert, semble l'avoir envisagé avant tout comme la « communauté du genre humain ». La « différence essentielle » de Sydney Fay est donc difficile à accepter.

B. CE QUE SIGNIFIAIT LE CONCERT POUR SES PRINCIPAUX PROTAGONISTES.

Le Concert européen était interprété et utilisé par ses protagonistes de trois ou quatre façons fondamentalement différentes. Pour Metternich et Alexandre I^{er} il signifiait la préservation du *statu quo* social et stratégique, une protection contre le sacrilège du jacobinisme, une espèce de version XIX^e siècle de la doctrine Monroe. Pour Castlereagh, Talleyrand et Palmerston, c'était un moyen de maintenir le principe d'équilibre. Napoléon III essayait constamment de l'employer comme moyen de réforme, d'une façon qui anticipait peut-être sur Woodrow Wilson. Si le centre de puissance était resté plus longtemps à Londres, Gladstone aurait peut-être essayé la même chose. Bismarck, dont l'expansionisme est plus ou moins menacé jusqu'en 1870, nie même son existence; il ne le reconnaît pas davantage après 1870 quand, devenue pacifiste, sa politique n'est plus gênée par le Concert. François-Joseph tente en vain à deux reprises d'écarter son empire polyglotte de son influence.

Les interprétations de Metternich, de Palmerston, de Napoléon III et de Bismarck paraissent de loin les plus importantes, parce que ces derniers détenaient le pouvoir au moment où leur pays respectif représentait le centre de puissance. Celles d'Alexandre I^{er}, de

Castlereagh et de Talleyrand ne paraissent pas sans importance, vu l'appui ou la menace qu'ils apportaient à la primauté de Vienne dans la période institutionnelle du Concert. Celles de Gladstone ou de François-Joseph n'ont peut-être pas plus d'importance que celles de Salisbury, de Gortchakoff, de Giers, de Kalnoky ou de Delcassé, vu la politique plutôt réactionnaire que positive de leur pays au moment où ils détenaient le pouvoir.

III. — COMPARAISON AVEC L'ÉPOQUE ACTUELLE.

L'Organisation des Nations-Unies est à la fois l'élément majeur du système actuel et celui dont la ressemblance avec le Concert est le plus facile à étudier. Le fait d'avoir une existence officielle lui donne un grand avantage sur le Concert, parce qu'il crée une habitude de coopération internationale et par suite une certaine moralité internationale, qui n'existaient pas au XIX^e siècle.

Vu la compétence juridique donnée par sa Charte aux Grands, par rapport à celle dont disposaient les Grands de la S.D.N., et de sa souplesse en pratique, l'O.N.U. semble avoir plus de ressemblance avec le Concert que n'en avait la S.D.N. La compétence juridique qu'a le Conseil de Sécurité d'imposer des décisions politiques, l'Assemblée générale n'ayant qu'un pouvoir de recommandations dans ce domaine, nous rappelle en quelque sorte la coutume des Grands du Concert de disposer des Petits quoi qu'il leur arrive. La souplesse de l'O.N.U., représentée par la migration du centre de puissance du Conseil de Sécurité à l'Assemblée générale (grâce à la résolution « Union pour le maintien de la paix »), et ensuite de l'Assemblée générale au Secrétariat quand les Occidentaux eurent perdu une large part de leur contrôle des deux tiers de l'Assemblée, n'est pas sans rappeler la souplesse du Concert dont le centre de puissance est passé par Vienne, Londres, Paris et Berlin.

Le veto dans le Conseil de Sécurité n'a en réalité qu'une similarité fictive avec la situation de l'« un contre quatre » du Concert de 1839 à 1841. Le veto paralysa le Conseil de Sécurité jusqu'à la crise du Congo, tandis que l'« un contre quatre » ne posait pas de problème sérieux au Concert. L'unanimité était presque toujours réalisée, soit

par compromis (en Moldavie et Valachie, par exemple), soit par la menace (en 1841 contre la France, en 1852 contre la Prusse, en 1878 contre la Russie et en 1885 contre la Grèce), soit par la coercition (en 1832 contre la Hollande, en 1853-1856 contre la Russie, en 1877 contre la Turquie et en 1897 contre la Grèce). Mais ces méthodes ne semblent pas pouvoir s'appliquer actuellement, parce qu'il s'agissait de cinq puissances plus ou moins égales (même après Sedan, l'Allemagne ressentait un besoin d'alliance pour se protéger contre la menace d'une revanche française), alors qu'à l'O.N.U. (vu la dépendance de Londres, de Paris et de Taïpeh à l'égard de Washington) deux grandes puissances seulement s'affrontent. La majorité fictive lors d'un veto au Conseil de Sécurité, ne constitue pas en réalité une situation d'un contre quatre, mais un différend d'un contre un, dans lequel un des antagonistes bénéficie de l'appui de trois puissances juridiquement égales, mais politiquement hors de combat.

Si l'avenir confirme l'impression que l'O.N.U. a mis fin à la sécession katangaise au Congo, la raison de ce succès ne constitue pas une exception à la situation générale. C'est plutôt que, l'U.R.S.S. étant idéologiquement plus suspecte et stratégiquement plus faible que nous ne le croyons en Afrique, la partie s'est jouée entre les États-Unis d'une part, et la France et la Grande-Bretagne d'autre part. Ces dernières ont voulu diminuer l'empiétement sur le Katanga, de même qu'elles avaient diminué les empiétements sur l'Empire ottoman au XIX^e siècle; les États-Unis, pouvant se servir de l'O.N.U., viennent de prouver qu'ils sont les plus forts dans l'Ouest..., même lorsqu'il s'agit de l'Afrique. Ce ne fut pas un différend à l'échelle du système mondial, mais un différend au sein d'un sous-système, celui de la puissance occidentale.

La solution la plus souvent préconisée à cette situation d'un contre un est la « multipolarisation » du monde (si, en fait, des « pôles » peuvent être plus nombreux que deux), le retour de fait au système du Concert entre les congrès de Vienne et de Paris. Les projets britanniques pour le Commonwealth, entre le discours de lord Halifax en janvier 1944 et le traité de Bruxelles en 1948, et les projets français de 1945 à 1947, ressuscités ces dernières années, espéraient apporter un élément nouveau qui, grâce à des concessions de la part d'une des

puissances mondiales, sinon des deux, permettraient d'éviter des crises domestiques. Même si le Commonwealth a pu réaliser cette politique pendant la guerre de Corée, tout espoir qu'il pourra continuer de le faire est estompé par la probabilité que la Grande-Bretagne entrera tôt ou tard dans le Marché commun. L'autodétermination de la France avec une « force de frappe » indépendante et des satellites, déguisés dans l'Europe des Six ou en Afrique, paraît au mieux problématique. Enfin, la friction au sein de l'alliance sino-soviétique fera peut-être un jour de Moscou le médiateur entre Pékin et Washington, enlevant toute signification à la médiation entre Moscou et Washington; mais cela ne paraît pas encore imminent et soulèverait d'autres problèmes même s'il l'était.

Néanmoins, cet élément nouveau, l'introduction d'une troisième force, s'est manifesté à plusieurs reprises depuis 1945, malgré l'alignement de Londres et de Paris avec Washington durant toute cette période, et celle de Pékin avec Moscou depuis 1949. Pendant et après la guerre de Corée, l'Inde et ses satellites interviennent avec l'appui du Commonwealth; à trois reprises entre 1954 et 1956, et dans une mesure croissante, le Canada sert d'intermédiaire⁷. Pendant la crise cubaine de novembre 1962, l'Inde et le Canada, chacun de son côté, étaient aussi menacés que les deux puissances mondiales; la Yougoslavie se trouvait en détente trop délicieuse avec l'U.R.S.S. pour paraître avec vraisemblance non alignée; la R.A.U., le Ghana et l'Indonésie étaient absorbés par des problèmes domestiques depuis la XV^e session de l'Assemblée générale de l'O.N.U. en septembre 1960. Dans la mesure où c'était nécessaire, c'est le Secrétariat de l'O.N.U. qui servit d'intermédiaire, ainsi qu'il l'avait déjà fait en 1956 et 1958 au Moyen-Orient à l'échelle mondiale, et depuis 1960 au Congo (quelle que soit l'échelle du différend).

Les pays soi-disant non alignés dépendent malgré eux, dans une mesure croissante, des grandes puissances — surtout, mais pas exclusivement, en matière économique. Pour cette raison le contrôle des

⁷ Par le compromis qu'il a proposé entre l'U.R.S.S. et les Etats-Unis pour arriver à une formule de désarmement devant l'Assemblée générale en novembre 1954, par son initiative à l'égard du « package deal » pour l'admission de nouveaux membres à l'O.N.U. en décembre 1955, et par son initiative dans la crise de Suez en novembre 1956.

« neutralistes » à l'O.N.U., comme ailleurs, n'est en réalité qu'un contrôle indirect des grandes puissances..., toujours le postulat fondamental du Concert européen. Dans la mesure où le Secrétariat de l'O.N.U. est dirigé par les Petits dans l'Assemblée générale, ou même — par la procédure de nomination de son chef — par les Grands, celui-ci aussi est indirectement dirigé par les Grands. Il semble, cependant, qu'il l'est légèrement moins que ne le sont les soi-disant « neutralistes ». L'exemple, en fin de compte désastreux, du contrôle indirect des « neutres » ou des Petits par les Grands dans le Concert ⁸, nous suggère donc qu'il vaut mieux que cette troisième force soit le Secrétariat de l'O.N.U. plutôt que les « neutralistes », qui ne sont que plus ou moins non alignés.

La politique de l'Égypte en 1956 ne doit pas être confondue avec une « troisième force ». Au lieu d'encourager les Grands à modérer leurs exigences, elle a risqué de leur faire déclarer la guerre nucléaire. En 1897, selon Charles Dupuis, « la Grèce avait cru pouvoir disposer de l'Europe [qui se trouvait alors essentiellement polarisée]; il lui paraissait dur que l'Europe disposât d'elle ⁹ ». L'Égypte à Suez, comme d'autres « neutralistes » à plusieurs reprises depuis 1950, a fait ce que la Grèce ne put réaliser en 1897. Pour cette raison, la solution des différends entre les petites puissances a été entravée depuis 1945 par l'existence d'une grande puissance prête à appuyer celle contre laquelle l'autre grande puissance aurait tenté de faire valoir le droit international. Avant d'objecter que le droit international n'est avantageux que pour les privilégiés, il convient de se souvenir de la nécessité d'un juste milieu entre la justice pour les individus et la stabilité de l'ensemble. Ceci s'étend jusqu'au sein du sous-système occidental, d'après quelques-uns : au Congo depuis 1960, ainsi qu'à Suez en 1956. La polarisation entre Washington et Moscou, ainsi que la peur du premier de voir s'aligner l'Afrique balkanisée contre Londres et Paris derrière Moscou — ou maintenant peut-être derrière Pékin — força Washington à morigéner ses propres alliés. De cette façon, les

⁸ Voir à ce sujet Stanley HOFFMAN, *Organisations internationales et Pouvoirs politiques des Etats*, Paris, 1954.

⁹ Charles DUPUIS, *Le Principe d'Equilibre et le Concert européen*, Paris, 1909. Il paraît que ce livre reste l'œuvre définitive sur le Concert européen malgré sa date de publication.

neutralistes servent non seulement comme agents modérateurs dans les différends entre les deux Grands, mais parfois aussi comme instigateurs de ces différends. Voilà une autre raison pour préférer le Secrétariat de l'O.N.U. aux neutralistes comme troisième force entre les Grands. De toutes façons, le système mondial de l'époque actuelle offre deux troisièmes forces alternatives. Après la transformation du principe d'équilibre multiple en principe d'équilibre simple, le Concert n'en offrait point.

Il est vrai que le potentiel nucléaire enlève la sécurité militaire derrière laquelle Palmerston pouvait faire fonctionner, par la menace, la sécurité collective contre la France en 1839-1841, mais ceci ne semble pas empêcher l'O.N.U. de se servir de la sécurité collective aujourd'hui. Il serait difficile de nier que ce qui protégea Cuba contre les États-Unis en avril 1961, ce fut la peur d'une résolution de l'Assemblée générale, plus hostile que celle qui fut votée en réalité. Cette crainte poussa le président Kennedy à imposer son veto à l'emploi de forces aériennes dans cette expédition. L'O.N.U., ayant servi contre l'U.R.S.S. ou la Chine en Corée et contre la Grande-Bretagne et la France à Suez, se montrait utilisable même contre le promoteur des deux actions antérieures; elle est ainsi devenue agent de sécurité collective selon la définition stricte du terme.

Il y a quelques années on parlait souvent d'une ressemblance presque tragique entre le système d'avant 1914 et celui d'après 1945. Les deux alliances actuelles, comme celles d'avant 1914, devenaient de plus en plus rigides, disait-on. Effectivement, dans une certaine mesure ce qui encourageait Berlin à déclarer la guerre en 1914 c'était la crainte de voir se désintégrer la Double Alliance — la Triple Alliance n'étant plus guère qu'une fiction juridique après le rapprochement italien avec la France et la Russie — et l'espoir que Londres n'appuierait pas la Double Entente. Les différends entre Washington et Paris, d'une part, et entre Moscou et Pékin, d'autre part, semblent justifier une telle ressemblance, plus encore aujourd'hui qu'il y a quelques années, lorsque ces différends étaient plus ou moins latents.

Le Concert semble avoir contribué fort peu à développer des organismes fonctionnels. Suscités dès 1865 par des organisations en dehors du Concert proprement dit, ils furent incorporés aux institutions

internationales par le Pacte de la S.D.N. et développés par l'O.N.U. jusqu'au point d'être devenus une machine de première importance pour neutraliser les effets politiques de l'assistance économique et technique des Grands aux Petits.

La neutralisation de l'action politique des Grands et ce développement des organismes fonctionnels par l'O.N.U. sont récemment venus menacer de banqueroute l'organisation politique internationale de notre époque. Tout optimisme à l'égard de l'O.N.U. paraîtrait mal placé si on ne pouvait pas en espérer une solution. Il convient donc de noter que la Cour internationale de Justice a donné un avis consultatif (son statut ne lui permettant pas de décider en tels cas) en juillet 1962 à l'effet que les contributions à l'U.N.E.F. et à l'O.N.U.C. sont obligatoires, et que la France reste le seul pays-membre important à ne pas assister aux pourparlers actuels qui discutent de la meilleure façon d'appliquer cet avis.

Le Concert européen, conservateur, échoua malgré sa souplesse. La Société des Nations, libérale au point d'en être idéaliste mais rigide, échoua quoiqu'elle eût ajouté le « fonctionnalisme » à la sécurité collective du Concert. Les deux étaient victimes de la bipolarisation de leurs membres. L'O.N.U., conservateur dans sa désignation de la compétence politique, et libérale dans son développement du « fonctionnalisme », a jusqu'à présent survécu malgré la bipolarisation de ses membres depuis 1947. A part la peur universelle de la guerre nucléaire, la raison de cette survie paraît être que l'O.N.U. offre deux espèces de « troisième force » comme moyen de médiation entre les deux Grands, et qu'elle a même su instituer une sécurité collective que l'on croyait autrefois impossible dans un système à double pôle.

Les « conférences au sommet » représentent le second élément du système international de l'époque actuelle. Les conférences des Alliés à Québec, à Moscou, au Caire, à Téhéran, à Dunbarton-Oaks, à Yalta et à Potsdam — et notamment ces trois dernières — ressemblent étrangement aux congrès du Concert. Malgré le Pacte Atlantique de 1941, elles partagèrent les dépouilles entre les vainqueurs présumés, même si lors des six premières, la guerre n'était pas encore finie. Elles ont formulé les bases du droit international public — ce qui devait devenir le traité de San-Francisco ou la Charte de l'O.N.U.

L'article 25 de cette dernière enregistre, tout au moins autant que le congrès de Vienne ne le faisait, comme base irréductible du droit international le droit juridique des Grands de décider du sort du monde. A la différence de 1815, alors qu'on faisait appel à la France comme médiatrice, il était impensable, tant idéologiquement que logiquement, de faire appel en 1945 à l'Allemagne hitlérienne ou au Japon comme médiateurs. De plus, la rigidité stratégique (de nouveau largement idéologique), surtout du côté de Washington et de Londres, empêchait l'Ouest d'opposer à l'Est une résistance déterminée. A tort ou à raison, ces différences entre 1815 et 1945 apportent peut-être une autre explication de la mollesse de Roosevelt devant les revendications de Staline.

De 1945 à 1954 il n'y a eu aucune rencontre Est-Ouest des chefs d'États. Le Conseil des Ministres des Affaires étrangères, dans lequel l'Est et l'Ouest se rencontraient, ne réussit guère plus qu'à empêcher l'annexion de la Sarre et de la Ruhr à la France ou de Berlin-Ouest à l'Allemagne orientale. Ses tentatives de formuler une politique commune sur toute question autre que celle de l'Allemagne, par exemple l'Autriche, la Lybie ou la zone de Trieste, ont échoué. Il ressemblait essentiellement à une commission internationale du Concert, comme celles chargées de l'internationalisation du Rhin ou du Danube.

Les décisions les plus retentissantes prises par les conférences « au sommet » depuis la mort de Staline ont été la séparation de l'Indochine de l'Union française en 1954, l'indépendance et la neutralisation de l'Autriche en 1955 et la neutralisation du Laos en 1962. Elles paraissent avoir un caractère aussi législatif que les décisions les plus législatives de l'O.N.U. — telles que l'indépendance de l'Indonésie recommandée par le Conseil de Sécurité en 1949, de l'État d'Israël en 1947-1948 et de la Lybie en 1949-1950 décidées toutes deux par l'Assemblée générale, dans des circonstances exceptionnelles. A l'exception de ces deux dernières, elles ont été prises, comme les décisions du Concert, par les Grands dans leur seul intérêt propre, quoiqu'elles pussent favoriser les Petits en même temps. Mais peut-on avec profit pousser plus loin le parallèle du Concert et de ces conférences ? Dans l'affirmative, ce parallèle correspond-il avec celui du Concert et de l'O.N.U. ?

Les contacts directs entre Washington et Moscou sont les plus difficiles à comparer avec le Concert européen; ils ne sont que rarement connus et encore plus rarement compris à fond en dehors des cercles diplomatiques les plus secrets. Néanmoins, on peut noter que les révolutions nationalistes en Yougoslavie en 1948, en Pologne et en Hongrie en 1956 et les différends albanos-soviétiques de ces dernières années ont sérieusement affaibli la bureaucratie unitaire des partis communistes. Cet affaiblissement dans l'Est et les différends apparemment croissants au sein de l'O.T.A.N. semblent mettre en lumière les similarités non seulement entre l'Union soviétique et les États-Unis, mais aussi entre la Pologne et la Grande-Bretagne ou l'Albanie et le Portugal. La reconnaissance croissante du fait que l'impérialisme n'est pas un monopole des « impérialistes » traditionnels semble affaiblir l'attraction à la fois de la démocratie et du communisme pour le « tiers-monde ». La primauté de l'idéologie sur la stratégie, le mode d'idéologie exclusive, qui datent de la révolution bolchéviste et de Woodrow Wilson, semblent donc être mis en question. Le postulat d'intérêts limités du Concert semble renaître, tandis que la guerre totale et psychologique semble approcher de sa décrépitude. Encore une fois, peut-on pousser plus loin le parallèle entre le Concert et la situation actuelle ?

CONCLUSION.

Le Concert européen était une organisation internationale, même si après 1823 il n'était pas légalement reconnu comme tel. Fonctionnant largement sur le principe d'équilibre — après 1870, comme depuis 1945, sur un principe d'équilibre simple, — il se servait de l'accommodement, de la menace et de la coercition pour appliquer sa politique de sécurité collective et de limitation des différends entre autres choses, se souciant peu que ces différends touchent des grandes puissances, des petites puissances ou les deux. Il donnait la compétence de prendre des décisions à ceux-là seuls qui étaient assez forts pour les appliquer. La définition de ce qu'il signifiait était assez floue pour qu'il pût s'adapter aux conditions changeantes. Dans la guerre de Corée les deux puissances mondiales ont décidé de ne pas se servir de la guerre à outrance, même si la guerre bactériologique a peut-être été utilisée,

et si la propagande l'a certainement été. Jusqu'à un certain point, cette décision évoque la guerre de Crimée plutôt que la guerre civile d'Espagne : l'exemple classique de l'application de l'idéologie et de la totalité à la guerre. Dans la politique et le jeu des intérêts des principaux protagonistes du Concert, le facteur stratégique a généralement compté plus que le facteur idéologique. Jusqu'à tout récemment, il était difficile de déterminer lequel des deux prévalait sur l'autre dans la politique et le jeu des intérêts des puissances mondiales actuelles : les États-Unis et l'Union soviétique. A cette exception près, tout ce que nous avons dit du Concert européen peut, en fin de compte, s'appliquer au système actuel : l'O.N.U., les conférences au sommet et les contacts directs entre les puissances mondiales. Est-ce un bon ou un mauvais signe ?

Lance BAILEY.

The Socio-Educational Thoughts of Motse

(concluded)

IV. — THE METHODS OF RESTORATION.

In order to reach the Communist and proletariat society, Marx advocates two methods or resources: (A) By using the class struggles and (B) By claiming the proletarian ruling class power. Thus he says in the Communist Manifesto:

The Communist disdain to conceal their views and aims. They openly declare that their ends can be attained only by the forcible overthrow of all existing social conditions. Let the ruling classes tremble at a Communistic revolution.²³

Such a bloody method of social restoration is obviously wrong in its fundamental philosophy and tremendously cruel in its actual practice. Thus, Dr. Sun Yet-San criticizes as in the following:

The class-struggle is not a cause of social evolution, it is just a disease during the social evolution. And we know, that the cause of this disease is the impossibility of life of mankind. Since, if the people could not live, then there would be struggles. After his long research Marx has only seen the vice of social evolution, but he has not seen the principle of it.²⁴

Motse, our great social educator and pathologist, not only saw the social diseases clearly, but also pointed the causes of them distinctly and even more he offered his effective methods of restoration accordingly. It seemed to him:

Whoever criticizes others must have something to replace them. Criticism without suggestion is like trying to stop flood with flood and put out fire with fire. It will surely be without worth.²⁵

According to the order of social diseases, which we presented in the previous chapter, here we also recommend the four methods of social restoration of Motse:

²³ *Contemporary Social Movements*, p. 146.

²⁴ *Summa*, p. 215.

²⁵ MOTSE, *Universal Love*, III, pp. 87-88.

A. "THE WANT OF MUTUAL LOVE" CAN BE RESTORED
BY "UNIVERSAL LOVE AND MUTUAL AID".

When nobody in the world loves any other, naturally the strong will overpower the weak, the many will oppress the few, the wealthy will mock the poor, the honoured will disdain the humble, the cunning will deceive the simple. There, all the calamities, strifes, complaints, and hatred in the world have arisen out of want of this mutual love. Therefore the benevolent disapproved of this want. Now that there is disapproval, how can we have the condition altered? Motse said it is to be altered by the way of universal love and mutual aid.

But what is the way of universal love and mutual aid? Motse said: It is to regard the state of others as one's own, the houses of others as one's own, the persons of others as one's self. When feudal lords love one another there will be no more war; when heads of houses love one another there will be no more mutual usurpation; when individuals love one another there will be no more injury. When ruler and ruled love each other, they will be affectionate and filial; when elder and younger brothers love each other, they will be harmonious. When all the people in the world love one another, then the strong will not overpower the weak, the many will not oppress the few, the wealthy will not mock the poor, the honoured will not disdain the humble, and the cunning will not deceive the simple. And it is all due to mutual love, that calamities, strifes, complaints, and hatred are prevented from arising. Therefore the benevolent exalt it.²⁶

Marx maintain that social evolution comes from class antagonism and Communism has to be put into reality only by the proletarian organized power or its ruling class. This principal method is to manufacture hatred and his main means is to have class struggles. Thus, he says:

The history of all past society has consisted in the development of class antagonism, antagonisms that assumed different forms at different epochs [...]. The Communist revolution is the most radical rupture with traditional property relations; no wonder that its development involves the most radical rupture with traditional ideas [...]. The first step in the revolution by the working class is to raise the proletariat to the position of ruling class, to win the battle of democracy. The proletariat will use its political supremacy to wrest, by degrees, all capital from the bourgeoisie, to centralize all instruments of production in the hands of the state, i.e., of the proletariat organized by the ruling class; and to increase the total productive forces as rapidly as possible. Of course in the beginning, this can not be effected except by the means of despotic inroads on the rights of property, and on the conditions of bourgeois production; by means of measures, therefore, which appear

²⁶ MOTSE, *Universal Love*, pp. 82-83.

economically insufficient and untenable as a means of entirely revolutionizing the mode of production.²⁷

Since Motse realizes that the lack of mutual love is the principal cause of disorder in the society, of course he dissents from manufacturing hatred, because he advised the universal love. Of course he dislikes any mutual struggle. He believes: "Whoever loves others, whoever benefits others, is benefited by others; whoever hates others, is hated by others; whoever injures others, is injured by others."²⁸

He who maintains the partial love, is called the advocate of partiality; and he who maintains the universal love, is called the advocate of universality. Motse gave us a very strong and interesting comparison about their words and deeds as follows:

The advocate of partiality would say to himself, how can I take care of my friend as I do of myself, how can I take care of his parents as my own? Therefore when he finds his friend hungry he would not feed him, and when he finds him cold he would not clothe him. In his illness he would not minister to him, and when he is dead he would not bury him. Such is the word and such is the deed of the advocate of partiality. The advocate of universality is quite unlike this both in word and in deed. He would say to himself, I have heard that to be a superior man one should take care of his friend as he does of himself, and take care of his friend's parents as his own. Therefore when he finds his friend hungry he would feed him, and when he finds him cold he would clothe him. In his sickness he would serve him, and when he is dead he would bury him. Such is the word and such is the deed of the advocate of universality. These two persons then are apposed to each other in word and also in deed. Suppose they are sincere in word and decisive in deed so their word and deed are made to agree like the two parts of a tally, and that there is no word but what is realized in deed, then let us consider further: Suppose a war is on, and one is in armour and helmet ready to join the force, life and death are not predictable. Or suppose one is commissioned a deputy by the ruler to such far countries like Pa, Yueh, Chi and Ching, and the arrival and return are quite uncertain. Now [under such circumstances] let us inquire upon whom would one lay the trust of one family and parents. Would it be upon the universal friend or upon the partial friend? It seems to me, on occasions like these, there are no fools in the world. Even if he is a person who objects to universal love, he will lay the trust upon the universal friend all the same. This is verbal objection to the principle but actual selection by it — this is self-contradiction between one's word and deed. It is incomprehensible, then, why people should object to universal love when they hear it.²⁹

²⁷ *The Communist Manifesto*, pp. 136-137.

²⁸ MOTSE, *Universal Love*, II, p. 84.

²⁹ MOTSE, *Universal Love*, III, pp. 89-90.

Even during the time of Motse, there were some people who had objections about his universal love. They used to ask: "It may be a good thing, but is it of any use?" Motse replied: "If it were not useful, then even I would disapprove of it." Then he proved his thesis from the historical events of the sage-kings like Yu, Tang, Wen and Wu, that his maintenance is absolutely correct.

Some gentlemen said to Motse: "So far so good. It is of course very excellent when love becomes universal. But it is only a difficult and distant ideal." Motse replied:

This is simply because the gentlemen of the world do not recognize what is to the benefit of the world, or understand what is its calamity. Now, to besiege a city, to fight in the fields, or to achieve a name at the cost of death — these are what men find difficult. Yet when the superior encourages them, the multitudes can do them [...]. Then, what difficulty is there with it [universal love]? Only, the ruler fails to embody it in his government and the ordinary man in his conduct. Is it because it is hard and impracticable? There are instances of even greater tasks. Formerly Lord Ling of the state of Ching ate not more than once a day. They could not stand up without support, and would not walk without leaning against the wall. Now limited diet is quite hard to endure, and yet it was endured. While Lord Ling encouraged it, his people could be changed within a generation to conform to their superior. Lord Kou Chien of the state of Yueh admired courage and taught it his ministers and soldiers three years. Fearing that their knowledge had not yet made them efficient he let a fire be set on the boat, and beat the drum to signal advance. The soldiers at the head of the rank were even pushed down. Those who perished in the flames and in the water were numberless. Even then they would not retreat without signal. The soldiers of Yueh would be quite terrified [ordinarily]. To be burnt alive is a hard task, and yet it was accomplished. When the Lord of Yueh encouraged it, his people could be changed within a generation to conform to their superior. Lord Wen of the state Chin liked coarse clothing. And so in his time the people of Chin wore suits of plain cloth, jackets of sheep skin, hats of spun silk, and big rough shoes. Thus attired, they would go in and see the Lord and come out and walk in the court. To dress up in coarse clothing is hard to do, yet it has been done. When Lord Wen encouraged it his people could be changed within a generation to conform to their superior. Now to endure limited diet, to be burnt alive, and to wear coarse clothing are the hardest things in the world, yet when the superiors encouraged them the people could be changed with generation. Why was this so? It was due to the desire to conform to the superior. Now as to the universal love and mutual aid, they are beneficial and easy beyond a doubt. It seems to me that the only trouble is that there is no superior who encourages it. If there is a superior who encourages it, promoting it with rewards and commendations, threatening

its reverse with punishments, I feel people will tend toward universal love and mutual aid like fire tending upwards and water downwards — it will be unpreventable in the world. Therefore, universal love is really the way of sage-kings. It is what gives peace to the rulers and sustenance to the people. The gentlemen would do well to understand and practice universal love; then he would be gracious as a ruler, loyal as a minister, affectionate as a father, filial as a son, courteous elder brother, and a respectful younger brother, universal love must be practised. It is the way of the sage-kings and the great blessing of the people.³⁰

B. FATALISM CAN BE BROKEN DOWN BY ENDEAVOURMENT AND CREATIVENESS.

In ancient times, the disorder of Chieh was reduced to order by Tang, that of Chow was reduced to order by King Wu. Then the time did not change nor the people alter. Yet when the superior changed regime the subordinates modified their conduct. With Chieh and Chow the world was chaotic, under Tang and Wu it became orderly. That the world became orderly was due to the sin of Chieh and Chow. Judging from this, safety and danger, order and chaos all depend on the way the superior conducts the government. How can it be said, there is fate? In ancient times when Yu, Tang, Wen, and Wu ruled the empire, they said: "We must feed the hungry, clothe the cold, give the weary rest, and the disturbed peace." Thus their good name was heard all over the world. Can this be ascribed to fate? It is really due to endeavour. The virtuous and gentle of today respect virtue and pursue the ways and means [to benefit the world]. Hence they are rewarded by the rulers above and praised by the people below. Can this be ascribed to fate? This is also due to their endeavour.³¹

In this paragraph, Motse expresses two points: (a) order and disorder do not depend upon fate a priori; (b) they do, however, depend upon the endeavour of the people a posteriori. In other words, if you want to gain the four political and social aims: "to feed the hungry, to clothe the cold, to give the weary rest, and to grant the disturbed peace", you cannot just "trust in Heaven and leave it to fate", but you have to "endeavour courageously by yourself". That is why Motse promotes creativeness positively and develops pragmatism heroically.

Confucianists said: The superior man does not create but transmits. Motse replied as follows:

Not at all. The most unsuperior men do not transmit the good of

³⁰ MOTSE, *Universal Love*, III, pp. 96-97.

³¹ MOTSE, *Anti-fatalism*, III, pp. 194-195.

old, but will bring out the good which he possesses for the sake of praise. Now to transmit but not to create is not different from creating without transmitting. It seems to me what good there is of old, one should transmit it; what good there is to be for the present, one should institute it, so that the good may increase all the more.³²

"Not create but transmit" is a conservative attitude, but wishing "the good may increase all the more" is a creative spirit. If the conservative attitude becomes universal, the society would regress and the culture would consequently fall down; but if the creative spirit develops widely enough, then the society would progress and the culture would also resultingly increase towards the higher degree. The creative spirit of Motse was outstandingly and excellently shown to us in the following three aspects:

(a) In the aspect of Theology, he wrote several articles on *The Will of Heaven*, and *On Ghosts*, by which he can be called the founder of natural theology in China. (b) In the aspect of Philosophy, he composed *The Canon* and its *Exposition* as well as *The Major and Minor Illustrations*, by which he became the most mysterious philosopher of China. (c) In the aspect of Practical Science, he dictated *The Fortification of the City Gate* and other such articles, by which he can be honoured as one of the most famous architects and the most dynamic peace-defender in the history of China.

The harmonious unity between knowledge and conduct is highly estimated by Motse; and those who just know boasting well but not acting well are disdained by him:

Kaotse said to Motse, that he can administer the country and the government. Motse said: To govern is to carry out what one teaches. Now you don't behave according to what you teach, this means that you yourself are in revolt. Being unable to govern one's self, how can one govern the country? You yourself will set it in chaos.³³

Then, how about Motse himself? Is he a true pragmatist? Let us take some examples:

Motse was going North to Chi and met a fortune teller on the way. The fortune teller told him: "God kills the black dragon in the North today. Now, your complexion is dark. You must not go North." Motse did not listen to him and went North. At the Tse River he could proceed no further and returned. The fortune teller said: "I have told you that you must not go North." Motse said: "People on the south,

³² MOTSE, *Keng Chu*, p. 219.

³³ MOTSE, *Kung Meng*, p. 242.

of course, can not go North [of the Tse River], but neither can those on the North come South. [Moreover], there are the dark-complexioned, but there are also the fair-complexioned. Why is it that neither can proceed? Besides, God kills the blue dragon on the days of Chia and of Yi in the East, the red dragon on the days of Ping and of Ting in the South, the white dragon on the days of Keng and Hsin in the West, and the black dragon on the days of Jen and Kuei in the North. According to you then, all the travellers in the world will be prohibited, then all their plans will be curbed and the world made empty. Your idea is not to be adopted.”³⁴

On his way from Lu to Chi, Motse met an old friend who said to him: “Nowadays none in the world practises any righteousness. You are merely inflicting pain on yourself by trying to practise righteousness. You had better give it up.” Motse replied: “Suppose a man has ten sons. Only one attends to the farm, while the other nine stay at home. Then the farmer must work all the more vigorously. Why? Because many eat, while few work. Now, none in the world practises righteousness. Then you should all the more encourage me. Why do you stop me?”³⁵

Kung Shu-pan had completed the construction of cloudladders for Chu and was going to attack Sung with them. Motse heard of it and set out from Chi. He walked ten days and ten nights and arrived at Ying [...]. Motse untied his belt and laid out a city with it, and used a small stick for weapon. Kung Shu-pan set up nine different machines of attack. Motse repulsed him nine times. Kung Shu-pan was at an end with his machines of attack, while Motse was far from being exhausted in defence. Kung Shu-pan felt embarrassed and declared: “I know how I can put you down, but I would not tell.” Motse also said: “I know how you can put me down, but I would not tell.” The Lord of Chu asked what it was. Motse replied: Kung Shu-pan’s idea is just to have me murdered. [Apparently] when I was murdered, Sung would be powered at defence. And she would be subject to your attack. However, my disciples Chin Hua-li and others numbering three hundred are already armed with my implements of defence waiting on the city wall of Sung for the bandits from Chu. Though I be murdered, you can not exhaust [the defence of Sung]. The Lord of Chu said: “Well, then let us not attack Sung any more.”³⁶

From these three examples we can see quite clearly that Motse was truly a great pragmatist! He broke down a superstitious fate; he was always ready to make sacrifices for others, and bravely helped the weak and wisely attacked the strong. Professor Liang Chi-Chao called Motse “The Great pragmatist during the past thousands of years”; this is truly a worthy honor for Motse.

³⁴ MOTSE, *Esteem for Righteousness*, pp. 228-229.

³⁵ MOTSE, *Esteem for Righteousness*, p. 222.

³⁶ MOTSE, *Kung Shu*, pp. 257-259.

The economic determinism of Marx is actually a materialistic fatalism. Because it teaches that culture, civilization, religion, philosophy, arts, morals, and literature are all "determined" by economic methods of production. The latter is the base on which all else rests.

This doctrine is contrary to the creativeness of human beings. As we know from history that it was not economics which determined the different culture, and religion; and we know also from experience that there are other things, like right and wrong, truth and error, that do not fit in an economic category. We do believe that if Motse were still alive today, he would certainly criticize the economic determinism of Marx, as he did the fatalism of his contemporary philosophers.

C. BY MAINTAINING OF "THE WILL OF HEAVEN" AND "THE EXISTENCE OF GHOSTS", MOTSE ARGUED AGAINST ATHEISM.

Marx says that religion is the opium of the people, and God in whom the people believe is produced purely by the religionists. Since the idea of religion is entirely contrary to that of Communism, so he declares that in order to put Communism into reality more easily and more quickly, all the religions should be eradicated from the world (cf. *The Communist Manifesto*).

Motse is a theist. His religious thoughts appear in his *Will of Heaven* and *On Ghosts*. Professor Liang Chi-Chao admires: "An exaggerate pragmatist, like Motse, finally established his foundation of theory upon this [religion], isn't strange enough!" But if he paid careful attention to the background of the time of Motse, and made a heedful reading on religious history of the world, then he would not have been astonished that Motse estimates the religious belief so highly and so important for the people and the state.

The very ancient Chinese were God-believers. But since the Chun-Chiu Period, many Chinese began to embrace atheism. During Chian-Kuo Period (403-231 B.C.) atheists became more numerous. You may notice well from *On Ghosts*, Motse proves the existence of the spirits many times. Thus you can imagine how universal the atheism was, how numerous the atheists were, and how big an influence they had.

Why did Motse resist Atheism? And why did he maintain the *Will of Heaven* and the existence of ghosts? According to Professor Liang, Motse "would like to use the superstitions of religion in order to promulgate his universal love". This explanation is not acceptable, because the reason why Motse maintains "Universal Love" was that he believed this "Universal Love" was the "Will of Heaven". Thus he said:

Certainly Heaven desires to have men benefit and love one another and abominates to have them hate and harm one another. How do we know that Heaven desires to have men love and benefit one another and abominates to have them hate and harm one another? Because He loves and benefits men universally. How do we know that He loves and benefits men universally? Because He claims all and accepts offerings from all.³⁷

Obedience to the Will of Heaven is the standard of righteousness.

In leading the people in the world to engage in doing righteousness I should be doing what Heaven desires. When I do what Heaven desires, Heaven will also do what I desire. Now what I desire and what do I abominate? I desire blessings and emoluments, and abominate calamities and misfortunes. When I do not do what Heaven desires, neither will Heaven do what I desire. Then I should be leading the people into calamities and misfortunes.³⁸

Motse said: "The Will of Heaven to me is like the compasses to the wheelwright and the square to the carpenter."

Apparently Motse himself was not "superstitious", and he did not try to utilize the "superstitious" psychology of others. It is quite obvious, the reason why Motse resisted atheism and embraced theism himself, was because he was entirely convinced in religious beliefs and sincerely persuaded by Heaven's Love.

Since the existence of ghosts and spirits was quite universally doubted then, how did Motse prove his theism? He said:

To find out whether anything exists or not is to depend on the testimony of the ears and eyes of the multitude. If some have heard it or some have seen it, then we have to say it exists. If no one has heard it and no one has seen it, then we have to say it does not exist. So, then, why not go to some village or some district and inquire? If from antiquity to the present, and since the beginning of man, there are men who have seen the bodies of ghosts and spirits and heard their voice, how can we say that they do not exist? If none have heard them and none have seen them, then how can we say they do? ³⁹

³⁷ MOTSE, *Necessity of Standards*, pp. 14-15.

³⁸ MOTSE, *Will of Heaven*, p. 136.

³⁹ MOTSE, *On Ghosts*, III, p. 161.

Concerning the methods of knowledge, Motse has taught us three main ones:

Knowledge comprises hearing [wen], inference [shuo], and personal experience [chin]. [*The works of Motse*, Canon 1,] Professor Fung Yu-lan explains:

(1) "Hearing" is knowledge which has been "received through transmission", i.e., through written or spoken words. All historical knowledge is of this kind.

(2) "Inference" is knowledge obtained by going from the known to the unknown.

(3) "Personal experience" is knowledge obtained through the meeting that takes place between our knowing faculty and the things to be known.⁴⁰

To prove the existence of ghosts and spirits, Motse used the method of "hearing" very often; and to prove that Heaven rewards the virtuous and punishes the evil, and loves as well as benefits the people, he used the method of "inference" many times.

Ghosts and spirits are immaterial existents. We are not able to know them by "personal experience". If we conclude from this lack of "personal experience" knowledge, that there are no ghosts and spirits, then we seem to be arrogant and dogmatic, which is called "a loose appellation" by Motse.

Professor Liang Chi-Chao has given us a good example, showing that "hearing" is a very useful and even important method of knowledge, when the "inference" and "personal experience" methods are capable of acquiring the object to be known. He says:

We know, that two thousand years ago there was a saint named Motse. But how can we know this? By "personal experience"? Well, where can you find such a Motse to be shown to us? By "inference" or reasoning? Well, can we say, since there was Confucius, so there was Motse too? Moreover, you didn't see Confucius by your personal experience, then how can you tell us surely about the existence of Confucius? For such things both personal experience and inference are incapable, then our knowledge entirely depends upon the "received transmission". Thus we know the use and importance of "hearing".⁴¹

If "hearing" is so useful and important for knowing ancestors, who were once visible and corporal; a fortiori, it is also useful and important for knowing ghosts and spirits, who are invisible and incorporeal from their nature.

⁴⁰ *A History of Chinese Philosophy*, Princeton University Press, 1952, pp. 251-252.

⁴¹ *A Research on Motse*, p. 86.

Motse divided the spirits into three categories or species: "The ghosts and spirits of all times may be divided into spirits of Heaven, spirits of hills and rivers, and ghosts of men after death."⁴²

This categorization is very similar to the Hebrew's. The spirits of Heaven are just like the angels in the Old Testament: some times they are the messengers of God, and some times they even represent God himself. The interesting story of James, fighting with the messenger of God (Genesis, c. 32), is a very good example. The spirits of hills and rivers, whom Motse so many times talked about, are also found in both the Old and the New Testament. Some of them are good ones and some are evil. St. John the Apostle has given us a beautiful description about the battle between the good and evil spirits in his Apocalypse (cf. c. 12).

The ghosts of men after their death are actually the souls. There are several horrible stories, narrated in the chapter of *On Ghosts*, which are very similar to the Bible: for example, King Hsuan of Chou meeting the ghost of his minister Tu-Po is quite like the story of King Saul, who met the soul of Samuel after his death. The story about Lord Mu, who met a spirit with "the face of a man but the body of a bird" and whose age was prolonged for 19 years by the same spirit recalls the lively story of King Ezechias, who obtained a longer life for 15 years from God (cf. IV Kings, c. 20).

Theism is so universal, that we can find demonstrations from the history of nearly all the races of the world. Father Smyth, the most famous and world known racialogist, said that most of peoples of the world are spirit-believers. So it is not strange that Motse believed in Heaven and established his foundation of theory on the will of God.

There was somebody who asked Motse: which are wiser, the ghosts and spirits or the sages? Motse said: the ghosts and spirits are wiser than the sages by as much as the sharp-eared and keen-sighted surpass the deaf and blind. St. Paul, the Great Apostle, said too: "The foolishness of God is wiser than men; and the weakness of God is stronger than men" (1 to the Corinthians, c. 1). The Eastern and

⁴² MOTSE, *On Ghosts*, III, p. 173.

the Western wise man do have the same teaching about the wisdom of God, then we can be very sure about the "theological" truth.

Motse was not satisfied to believe God himself only, but he desired all the people of the world to take the same faith. Many times he expressed this desire to others and tried to convince the people, that by worshiping the spirits, they could obtain blessing and fortune; while by dishonouring the spirits, they would receive curse and misfortune.

Kung Mnegtse said that there were no ghosts and spirits; again, he said that the superior man must learn sacrifice and worship. Motse said: To hold there are no spirits and learn sacrificial ceremonials of hospitality while there is no guest or to making fishing nets while there are no fish.⁴³

Kung Mnegtse said to Motse: "There is only righteousness and unrighteousness, but no such thing as propitiousness or unpropitiousness." Motse said: The ancient sage-kings all regarded the ghosts and spirits as intelligent and in control of calamity and blessing. They held there was propitiousness and unpropitiousness and thereby the government was well administered and the country was secure. From Chien and Chow down they all regarded the ghosts and spirits as unintelligent and not in control of calamity and blessing; they held there was no propitiousness and unpropitiousness, and thereby the government became disorderly and the country in danger. So, the book of the ancient kings "Chitse" says, "Pride brings calamity." That is to say, the evil act will be punished and the good act will be rewarded.⁴⁴

To search for blessing and happiness, and to avoid curse and calamity, is a very natural and psychological tendency of human beings. But we know from experience, many times we search for blessing but we cannot get it; on the other hand, while we are going to avoid a certain calamity it comes to meet us. Thus sometimes we may easily have doubt in mind: is God really omniscient and most propitious? Now let us have a lesson from Motse:

A man visited Motse's school and said to Motse: "Sir, you teach that ghosts and spirits are intelligent and can bring calamity or blessing to man. They will enrich the good and harm the evil. Now I have served you for a long time. Yet no blessing has come. Can it be that your teaching is not entirely correct, and that the ghosts and spirits are not intelligent? Else why don't I obtain any blessing?" Motse said: Though you have not obtained any blessing, how does that invalidate my teaching and how does that make the ghosts and spirits unintelligent? He replied that he did not know. Motse continued: Suppose there is a man ten times as virtuous as you are, can you praise him ten times

⁴³ MOTSE, *Kung Meng*, p. 236.

⁴⁴ MOTSE, *Kung Meng*, p. 234.

while you praise yourself but once? He answered that he could not. Now suppose there is a man a hundred times as virtuous as you are, can you during your whole life praise him and not praise yourself even once? He answered that he could not. Motse said: He who obscured the virtues of so many. You must be guilty of it very much. Wherewith can you expect blessing? ⁴⁵

To reverence Heaven and worship spirits cannot be separated from loving and benefiting the people. It is not fair to love the people but not worship Heaven and spirits. It is neither correct to worship Heaven and the spirits but not love the people; and it is much more worse not to love the people at all, but just wanting to obtain happiness and blessing by worshiping Heaven and sacrificing the spirits. Let us listen to the teachings of Motse:

Motse had recommended Tsao Kungtsse to Sung. He returned in three years and saw Motse, saying: "When I first came to your school, I had to wear short jackets and eat vegetable soup. Even this I could not have in the evening if I had had it in the morning. And I had nothing to offer and sacrifice to the ghosts and spirits. Now, on your account my family become better off. And I could respectfully offer sacrifice and worship ghosts and spirits at home. Yet several members of my household died off, the six animals do not breed, and I have myself been troubled with ailments. I doubt if your way is after all to be adopted."

Motse said: This is not fair. For what the ghosts and spirits desire of man is that when in the high rank and receiving much emolument, he gives up his position in favor of the virtuous; that when possessing much wealth he share it with the poor. How can the ghosts and spirits merely desire to snatch food and drink? Now when in high rank and receiving much emolument you did not give up your position in favor of the virtuous. This is your first step to bad fortune. Possessing much wealth you did not share it with the poor. This is your second step towards misfortune. Now you serve the ghosts and spirits by merely offering them sacrifice; and you wonder whence come all the ailments. This like shutting one of the hundred gates and wondering whence the thieves entered. How can you invoke ghosts and spirits for blessing like this? ⁴⁶

The master of sacrifice of Lu offered one pig and asks for a hundred blessings. Upon hearing of it, Motse said: This can not be done. To give other little but to expect much from others would make them afraid of gifts. Now one pig is offered and a hundred blessings are asked of the ghosts and spirits. They would be quite afraid of a sacrifice of oxen and sheep. Anciently, when the sage-kings worshiped the ghosts and

⁴⁵ MOTSE, *Kung Meng*, p. 240.

⁴⁶ MOTSE, *Lu's Question*, p. 252.

spirits, they just offered them sacrifice and that was all. One would be better off to remain poor than become rich by offering a pig for sacrifice and asking for a hundred blessings.⁴⁷

Motse was sick. Tieh Pi came and inquired: "Sir, you have taught the ghosts and spirits are intelligent and are in control of calamity and blessing. They will reward the good and punish the evil. Now you are a sage. How can you become sick? Can it be that your teaching was not entirely correct, that the ghosts and spirits are after all unintelligent? Motse said: Though I am sick, how [does it follow that the ghosts and spirits] should be unintelligent? There are many ways by which a man can contract diseases. Some are affected by climate, some by fatigue. If there are a hundred gates and only one of them is closed, how is it that the burglar should not be able to get in?⁴⁸

There are some contemporary scholars, like Wu Yuchiang and Tang Chuingyi, who maintain the centre of the thoughts of Motse is his *Universal Love*. We, however, prefer to affirm the centre is his *Will of Heaven*, or at least his universal love is based upon the "Will of Heaven".

If Motse did not have a sincere faith in the will of Heaven, he would never have had maintained the universal love and others theories so firmly. Since actually he had so great and firm a religious faith, although not supernatural, in spite of no blessing from Heaven and no help from men, he still tried his best in doing good and right:

Wu Matse said to Motse: For all the righteousness that you do, men do not help you and ghosts do not bless you. Yet you keep on doing it. You must be demented. Motse said: Suppose you have here two employees. One of them works when he sees you, but will not work when does not see you. The other one works whether he sees you or not. Which of the two would you value? Wu Matse said that he would value him that worked whether he saw him or not. Motse then said: Then you are valuing him who is demented.⁴⁹

After reading the above paragraph, we may easily recall the familiar words of Christ, when He said to Thomas: "Blessed are they, that have not seen, and have believed." Motse "worked whether he saw him or not"; of course, he had to be the "Blessed".

⁴⁷ *Ibid.*, p. 253.

⁴⁸ MOTSE, *Kung Meng*, p. 240.

⁴⁹ MOTSE, *Keng Chu*, p. 214.

**D. CONDEMNATION OF LO-ISM, I.E., EPICURIANISM CAN RESCUE
SOCIETY FROM EXTRAVAGANCE; AND ECONOMY OF EXPENDITURES
WILL SAVE THE PEOPLE FROM SUPER-DISSIPATION.**

Since Marx hates the exploitation of the capitalists very much, so he declares that all private property has to become "common" by being placed in the hands of the State. Since he criticizes the dissipation of the "Bourgeoisie", therefore he claims that "The proletariat will use its political supremacy to wrest, by degrees, all capital from the Bourgeoisie, to centralize all instruments of production in the hands of State, i.e., of the proletariat organized by the ruling class."

Motse was living in the period of Cheng-Kuo, while industry had not yet been well developed and agriculture had just started in a fair condition. Although there was no capitalistic exploitation, the feudal lords and other rulers "would heavily tax the people, robbing them of their means of livelihood". Moreover, they "squander great amounts of wealth to reward the underserving, empty the treasury to acquire carriages and horses, exhaust the labourers to build palaces and furnish amusements. Upon their death, again, thick coffins and many coats and fur coats are to be furnished. Porches and pavilions are built for them while they are living, and tombs when they are dead. By this the people are embittered and the treasury is left lean. While the amusements are not yet satisfying to the superiors, the hardships already become unbearable for the subjects."

We may believe that the hatred for and the condemnation of such rulers by Motse was nonetheless than that of Marx; but we shall see, the former's method of saving society from extravagance was not the forcible overthrow of all existing social conditions, as the latter proclaimed; and the former's method of preventing super-dissipation was not "many weapons against the Bourgeoisie" or "revolutionary movement against the existing social and political order of things", as the latter supported.

For economical renovation, Motse has pointed out two ways:
1. In the negative aspect, he condemned extravagance and epicurism.

2. In the positive aspect, he encouraged accelerative production and universal co-operation.

1. *In the Negative Aspect.*

In the chapter on *Indulgence in Excess*, Motse numbered the extravagances of rulers in building houses and palaces, in making clothing excessively, in excessive eating and drinking, in constructing boats and carts excessively and in retaining too many women. He disapproved all these. But above all, he condemned especially two matters, i.e., "elaborate funeral and extended mourning". Let us read here his own description on the elaborate funeral:

When a lord dies, there would be several inner and outer coffins. He would be buried deep. There would be many shrouds. Embroidery would elaborate. The grave mound would be massive. So, then, the death of a common man would exhaust the wealth of a family. And the death of a feudal lord would empty the state treasury before his body would be surrounded with gold, jade, and pearls, and the grave filled with carts and horses and bundles of silk. Further, there should be plenty of canopies and hangings, tings, drums, tables, pots, and ice receptacles, spears, swords, feather banners, and hides all to be carried along and buried. Not till then are the requirements considered fulfilled. And, regarding those who were to die to accompany their lord, for the emperor or a feudal lord there should be from several hundred to several tens, and for a minister or secretary there should be from several tens to several.⁵⁰

Now, let us see the damages caused by the extended mourning in the time of Motse:

There are set rules to emaciate one's health: the face and eyes are to look sunken and as if in fear, and the complexion is to appear dark. Ears and eyes are to become dull, and hands and feet are to become weak and unusable. And, also, if the mourner is a high official, he has to be supported to rise and lean on a cane to walk. And this is to last three years if such a doctrine is adopted and such a principle is practised. Being so hungry and weak, the people cannot stand the cold in winter and the heat in summer. And countless numbers will become sick and die. Sexual relations between husband and wife are prevented. To seek to increase the population by this way is like seeking longevity by trusting one's self upon a sword. Adopting such a doctrine and practising such a principle, superiors cannot give attention to administration and subordinates cannot attend their work. When the superiors are not able to give their attention to administration, there will be

⁵⁰ MOTSE, *Simplicity in Funeral*, p. 125.

disorder. When the subordinates are unable to attend their work, the supply of food and clothing will be insufficient.⁵¹

From the view point of economics, we might say that elaborate funeral and extended mourning have not a single benefit but they do cause a hundred of calamities. Motse was always keeping ready "to procure benefits and avert calamities from the world". It was obvious, that he condemned both the elaborate funeral and extended mourning.

Among the theories of Motse, the "condemnation of Music" is the very one which is so generally and universally misunderstood as well as misinterpreted by scholars during the passed twenty centuries:

Chuangtse [4th century] criticized Motse, saying: Yet though men sing, he condemns singing. Though men mourn, he condemns mourning. Though men enjoy music, he condemns music. Is this truly in accord with man's nature? He would have men toil through life, with a bare funeral and death. Such teaching is too barren. It would lead men into sorrow and lamentation. Its practice would be too difficult. I fear it cannot be regarded as the way of sage. It is contrary to human nature and would not be tolerated. Motse himself might be able to do it, but what about the rest of the world? If one separates from the rest of the world, one's position is far indeed from the [sage] kings.⁵²

Hsuntse [3rd century] also criticized Motse, saying: I think, by the condemnation of music Motse makes the world into disorder, and by the economy of expenditures he puts the world into poverty.⁵³

Liang Chi-Chao, a modern Chinese scholar, has a more concrete and emphatic criticism on Motse about the condemnation of music. He says:

The biggest failure of the Moist theories is the condemnation of music. Motse always felt, that amusement was just wasting of time and loosing of work; but he never understood, that amusement and rest might increase the energy of working. Suppose, let Motse manage a factory, he would oppose the system of eight hours working-time; let him direct a school, he would certainly have the students to learn twelve hours a day, and even on the New Year's day there would be no holiday. But, would all these be correct? I think, there is no need to answer by me.⁵⁴

Motse was a great logician and psychologist. This is recognized by nearly all the scholars on Motse. If his condemnation of Lo (or can be pronounced as Yuo-) was truly "contrary to human nature" as Chuantse said, or "making the world into disorder" as Hsuntse said,

⁵¹ MOTSE, *ibid.*, p. 127.

⁵² CHUANTSE, p. 441.

⁵³ HSUNTSE, *Development of the Country*.

⁵⁴ *A Research on Motse*, p. 44.

or "never understood, that amusement and rest might increase energy of working" as Liang Chi-Chao said; then, how could he be a great logician and psychologist as he actually was so unanimously honored? Here we will try to solve this hard knot.

First of all, we want to point out that the original title should not be read as "Fee-Yuo", which means condemnation of "music", but it should be read as "Fee-Lo", which means condemnation of "pleasure or epicurism". Since Motse desired to "procure benefits and avert calamities for the world", then we can understand well that his condemnation of epicurism was not only useful but even necessary for getting his aim. The condemnation was logical with his other theories as well as psychologically sound.

Secondly, we would like to show two reasons or explanations, why Motse condemned epicurism . . . including lascivious music:

The reason why Motse condemns music is not because that the sounds of the big bell, the sounding drum, the chin and the she and the yu and the sheng are not pleasant, that the carvings and ornaments are not delightful, that the fried and the broiled meats of the grass-fed and the grain-fed animals are not gratifying, or that the high towers, grand arbours, and quiet villas are not comfortable. Although the body knows they are comfortable, the mouth knows they are gratifying, the eyes know they are delightful, and the ears know they are pleasing, yet they are found not to be in accordance with the deeds of the sage-kings of antiquity and not to contribute to the benefits of the people at present. And, so Motse proclaims: To have music is wrong.⁵⁵

Chin Hua-li asked Motse: "How are embroidered silks and fine and coarse lines to be used?" Motse said: Suppose that in a year of bad times, someone wished to give you the pearl of the Marquis of Sui, yet would not allow you to sell it, but only to keep it as a valuable decoration. Or that he wished to give a chung of grain. If you would get the pearl you would not get the grain, and vice versa. Then which would you choose? Chitse said: I would choose the grain, for with this I could rescue myself from my extremity. Motse replied: Truly so. So, then why strive after lavishness? The sage does not hasten to exalt what is without use and to delight in frivolity and license. Therefore one's food should be sufficient before one seeks to have it fine tasting; one's clothing should always be warm before one tries to make it beautiful; and one's dwelling should always be safe before one tries to make it pleasure giving. To do what endures, and practise what may be long continued; to put what is fundamental first and external decoration secondary: This what the sage concerns himself with.⁵⁶

⁵⁵ MOTSE, *Condemnation of Music*, p. 175.

⁵⁶ Liu HSIANG, *Shuo Yuan*.

Professor Fung Yulan, criticizing Motse in his *History of Chinese Philosophy*, says: "Motse did not recognize that luxury, lavishness and decoration are evil in themselves. Decoration is one kind of good, only we must 'put what is fundamental [i.e., human necessities] first, and external decoration secondary'. We must first be able to live, only after which may we seek for the amenities of life, an idea which no one would dispute. It is extremely difficult, however, to make life for all people in the world possible. This is why Motse maintained that everyone, without exception, should toil and practise frugality. This does not mean that he simply felt that men lack the leisure for developing them."

2. *In the Positive Aspect.*

Marx followed the wrong theory of T. R. Malthus who believed that the population of the world tends to increase faster than the food supply, and unless birth is controlled, poverty and war must serve as a natural restoration of the food balance. So in his economic policy, Marx supported birth control and called upon people to "increase the total productive forces as rapidly as possible".

Motse was different. Not only did he not accept birth control, but he encouraged early marriage in order to increase the productive power. He said as in the following:

In ancient times, the sage-kings said: "No man of twenty should dare to be without a family; no girl of fifteen should dare to be without a master", such were the laws of the sage-kings. Now that the sage-kings have passed away, the people have become loose. Those who like to have a family early sometimes marry at twenty. Those who like to have a family late sometimes marry at forty. When the late marriages are made up by the early ones, [the average] is still later than the legal requirements of the sage-kings by ten years. Supposing birth is given to children on an average one in three years, then two or three children should have been born [by the time men now marry]. This is not just to urge men to establish families early in order to increase the population.⁵⁷

In order to increase economic production, besides urging the early marriage, Motse opposed all those things, which might prevent generation.

a) The rulers make war and attack some neighbouring states. It may last a whole year, or, at the shortest, several months. Thus man

⁵⁷ MOTSE, *Economy of Expenditures*, pp. 118-119.

and woman cannot see each other for a long time. Is not this a way to diminish the people? Since war hinders the procreation, so he opposes.

b) Now that the practice of elaborate funeral and extended mourning has failed to enrich the country, perhaps it can yet increase the population? Again it is powerless. For [...] sexual relations between husband and wife are prevented. To seek to increase the population by this way is like seeking longevity by thrusting one's self upon a sword. Since elaborate funeral and extended mourning prevent the generation, so he criticizes.

c) The present rulers of large states retain as many women as a thousand in their household and those of small states as many as a hundred. Therefore men in the empire are mostly without wife and women without husband. The functions of men and women are prevented and the population becomes small. If the rulers sincerely desire the population to be large and hate to see it small, they must not indulge in retaining too many women.⁵⁸

In regard to economic production, Motse has some positive and active measures. Here we present five of them:

a) Everybody has to work:

Those who exert themselves will live; those who do not exert themselves cannot live.

b) Do what you can do:

The ancient sage-kings authorized the code of laws of economy, saying: "All you artisans and workers, carpenters and tanners, potters and smiths, do what you can do. Stop when the needs of the people are satisfied." What causes extra expense but adds no benefit to the people, the sage-kings would not undertake.⁵⁹

c) Work in a co-operative manner:

Chih Tuyu and Hsien Tse-shin asked Motse: "What is the greatest righteousness in conduct?" Motse said: It is like the building of a wall. Let those who can lay the bricks lay the bricks, let those who can fill in the mortar fill in the mortar, and let those who can carry up the material carry up the material. Then the wall can be completed. To do righteousness is just like this. Let those who can argue argue, let those who can expound the doctrines expound the doctrines, and let those who can administer administer. Then righteousness is achieved.⁶⁰

d) Make full use of the seasons:

People are gentle and kind when the year is good, but selfish and vicious when it is bad. Yet, how can they be held responsible? When many produce but few consume then there can be no bad year; on the contrary, when few produce but many consume then there can be no good year. Thus it is said: scarcity of supply should stimulate study of the seasons and want of food demands economy of expenditures. The ancients produced wealth according to seasons. They ascertained the

⁵⁸ MOTSE, *Indulgence in Excess*, p. 27.

⁵⁹ MOTSE, *Economy of Expenditures*, II, p. 120.

⁶⁰ MOTSE, *Keng Chu*, p. 213.

source of wealth before they appropriated the products, and therefore they had plenty. Could even the ancient sage-kings cause the five grains invariably to ripen and be harvested and the floods and the droughts never to occur? Yet, none were frozen or starved, why was it? It was because they made full use of the seasons and were frugal in their own maintenance.⁶¹

e) Help each other in different ways:

Let him who has strength be alert to help others, let him who has wealth endeavour to share it with others, let him who possesses the [Logos] teach others persuasively; with this, the hungry will be fed, the cold will be clothed, the disturbed will have order. When the hungry are fed, the cold are clothed, and the disturbed have order — this is procuring abundant life.⁶²

V. — CONCLUSION.

We have seen in the last few chapters that Motse differs from Marx in many ways. In regard to the origin of society, Marx maintains his historical-economic determinism, while Motse teaches that society came from the necessary needs of the people. About the organization of the society, Marx maintains the proletariat as the ruling class, while Motse exalts the virtuous ruling class which has been selected by the Emperor who is Son of Heaven, concerning social education and restoration, Marx teaches atheism and class-struggles, while Motse calls for theism and universal love. In a short sentence, they are very different both in fundamental principles and in practical procedures.

Their behaviour and personality are also different. Marx praised proletariat but he was not a proletarian himself. He blamed the "bourgeoisie", but he received support from Engels and his father, who were both "bourgeoisie". He wrote his social works in the British Museum, but he never did "field work". He told others to fight the "holy war" of the proletariat, but he preferred to stay home with his wife and children. He encouraged others to die for the Communist idea, but he himself passed his old age on the British sea shore.

What was the life of Motse? Let us quote the criticism of Chuangtse, who lived about one century after Motse. He said: "Motse taught universal love and mutual benefit, and condemned fighting.

⁶¹ MOTSE, *The Seven Causes of Anxiety*, p. 19.

⁶² MOTSE, *Exaltation of the Virtuous*, III, p. 52.

His teaching excluded anger. He was fond of study and had wide learning [...]. Nevertheless, Motse was indeed one of the best men in the world, which you may search without finding his equal. Decayed and worn [his person] might be, but he is not to be rejected — a scholar of ability indeed!"⁶³

Motse cannot be compared with Christ, because a man never can be compared with his Lord and Master. But we compared him with other human beings, like Marx, and we found him in a high place, and that the founder of modern Communism is even hard to see in his shadow.

Rev. Cyrus LEE.

BIBLIOGRAPHY

- CHAO PING-SHI, *Confucianism and Catholicism*, Taiwan, Kuang-Chi Press, 1960.
 CHEN-TSU, *Ten Essays about Motse*, Shang-Hai, The Commercial Press, 1934.
 CHUEI SHU-CHING, *New Criticism on the Three Principles of The People*, Taipei, The Commercial Press, 1955.
 ENGLES, *The Origin of Families, Private Property, and Country*, C. H. Kerr and Company, 1902.
 FANG SHAO-TSU, *A Research on Motse*, Shang-Hai, Chung-Hua Press, 1940.
 FUNG YU-LAN, *A History of Chinese Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1952.
 LEGGE, *The Texts of Tao-ism*, New York, The Julian Press, 1959.
 DAVIS, Jerome, *Contemporary Social Movements*, New York, The Century Company, 1930.
 LIANG CHI-CHAO, *A Research on Motse*, Shang-Hai, The Commercial Press, 1921.
 WILLIAM, Maurice, *The Social Interpretation of History*, New York, 1921.
The Holy Bible, New York, C. Wild, Co., Inc., 1938.
 YI-PAO-MAI, *The Work of Motse*, London, Arthur Oriental Press, 1929.

⁶³ *Chuangtse*, p. 661.

Les Franco-Ontariens et leurs écoles de 1791 à 1844

(suite)

V. — TRÊVE DE DOLÉANCES.

Assez dit des conflits de tous ordres que devait nécessairement engendrer, dans l'enceinte d'une nouvelle province, le mariage forcé de deux groupes ethniques aussi peu faits pour s'entendre que des Anglo-Protestants et des Franco-Catholiques. On aurait, en effet, mauvaise grâce à multiplier l'énumération d'incidents regrettables⁶⁰ qu'inévitablement ne pouvait manquer de faire naître le coudoisement quotidien d'ennemis séculaires quasi-irréconciliables. A tout prendre, il est vraiment étonnant que les frictions n'aient pas été plus nombreuses, ni plus envenimées. Devant les tracasseries de toutes sortes auxquelles la bruyante minorité anglaise du Bas-Canada soumettait constamment la majorité française, à la Chambre d'Assemblée de cette province, n'est-il pas surprenant de constater avec quelle relative bienveillance, les autorités du Haut-Canada ont traité, à pareille époque, leurs administrés de langue française ? Au surplus, la chose ne paraît-elle pas d'autant plus extraordinaire que le Haut-Canada fut créé justement à dessein d'accorder aux Anglo-Canadiens un territoire bien à eux, où ils pussent se gouverner à leur guise, libres de toute responsabilité envers qui que ce soit ? Il serait donc malséant, pour ne pas dire illogique, au cours d'une étude qu'on veut strictement objective, d'insister davantage sur les occasions de discorde qui, de temps à autre, à l'origine du Haut-Canada, assombrissent le bon voisinage habituel des concitoyens des deux langues.

Comme l'a si bien démontré Jean XXIII, de glorieuse mémoire, tant par sa vie que par ses discours et ses écrits, le temps n'est-il pas enfin venu de négliger un peu ce qui divise les hommes pour nous

⁶⁰ Voir le numéro de juillet 1963 de la *Revue de l'Université d'Ottawa*, p. 245-268.

attacher plutôt à ce qui peut les unir ? Particulièrement à un moment où les Anglo-Canadiens bien pensants s'évertuent à conjurer la vague montante de récriminations justifiées qui proviennent du Canada français tout entier, et non pas seulement de la fameuse *réserve québécoise* ! Il ne faudrait pas s'imaginer, pour autant, qu'on veuille farder la vérité, ou l'édulcorer au point de la rendre facilement assimilable par tout le monde. Aux yeux d'un homme honnête, ne serait-ce pas le comble de la vénalité ?

N'empêche qu'en maintes circonstances l'historien le plus probe se sent entraîné vers un tel piège. La nature humaine étant ce qu'elle est, force est d'avouer qu'à pareille tentation il n'est pas toujours facile de résister. Jusqu'à ces toutes dernières années, les manuels d'histoire du Canada des diverses provinces en étaient la meilleure preuve. Sous prétexte d'éveiller le sens patriotique, ils montaient en épingle moult faits secondaires tandis qu'ils passaient sous silence, ou mentionnaient à peine, nombre d'événements importants, dont la connaissance aurait grandement contribué à rapprocher les citoyens de langues et de religions différentes plutôt qu'à enraciner, dans les esprits, des préjugés enfantins. Ce qui poussa, un jour, le père Robert Valois, c.s.v., à rappeler aux rédacteurs de manuels que « l'histoire a ses droits et [que] ce n'est ni par le mensonge ni par le silence compromettant de la vérité qu'on doit l'écrire et l'apprendre ⁶¹ ».

Tout récemment encore, un historien prolifique, le père Gaston Carrière, o.m.i., reprenait le même thème en y ajoutant des considérations opportunes, dont le lecteur ne manquera pas d'observer la rigoureuse application dans les pages qui vont suivre. Au cours d'une conférence qu'il prononçait dans le cadre du Congrès des Sociétés savantes à Québec, il déplorait le fait que le peuple canadien-français « ait gaspillé du temps précieux et beaucoup d'énergie à pleurer [...] sur les calamités qui ont marqué son histoire ⁶² ». Ce qui ne donne pas à entendre que *l'objectivité historique doive rendre l'historien impassible et son œuvre dépourvue d'une trace quelconque de personnalité*. C'est pourquoi, tout en insistant sur la nécessité de former

⁶¹ *Lectures*, nouvelle série, vol. 3, n° 7, 1^{er} décembre 1956, Montréal.

⁶² Compte rendu du journal *Le Droit*, Ottawa, 10 juin 1963, p. 19.

des historiens objectifs et impartiaux, le père Carrière jugeait bon de préciser sa pensée, dans les termes suivants :

Quant à l'accusation de manquer d'impartialité qu'on pourrait formuler à l'endroit de personnes intéressées, elle ne m'émeut pas outre mesure, car il est bien permis de supposer un peu d'honnêteté scientifique chez les ouvriers de l'esprit.

Je suis, peut-être naïvement, du groupe de ceux qui croient à la possibilité de concilier amour et impartialité sans tomber dans l'apologie ou le panégyrique.

Le véritable esprit scientifique réclamé des historiens saura bien éviter cet écueil⁶³.

VI. — L'INSTRUCTION DES PIONNIERS FRANCOPHONES DU HAUT-CANADA.

Ainsi, n'est-il pas normal, voire naturel, qu'un Canadien français, qu'un Franco-Ontarien surtout, soit indigné par l'absence quasi-complète d'allusions au fait français et aux écoles françaises, dans les écrits relatifs à l'éducation aux premières années du Haut-Canada ? Documents officiels et travaux historiques, censément exhaustifs en la matière, ne donnent-ils pas l'impression que rien de français n'avait survécu à la Conquête dans les frontières actuelles de l'Ontario ? La première partie du présent exposé aurait dû, semble-t-il, reléguer aux oubliettes toute insinuation du genre, du moins en ce qui a trait à l'existence d'établissements permanents de colons français dans les Pays-d'en-Haut après 1760.

Il n'en fut rien. A peine l'encre de l'imprimeur avait-elle eu le temps de sécher, que s'élevait, dans les journaux de la province, une controverse, fort acide par moment, sur la contribution des Français dans le développement de la vallée du haut Saint-Laurent⁶⁴. Et tout cela, à cause de l'entêtement d'un historien trop sensible, incapable d'admettre qu'il ait pu faire erreur⁶⁵. L'incident a fait son tour de presse et il n'y aurait pas lieu d'en faire ici mention, s'il n'était pas l'indice d'une tendance, chez certains Anglo-Canadiens, d'ignorer le fait français quand ne s'offre aucun danger prévisible de le laisser dans l'ombre.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ Voir les éditoriaux et les lettres aux rédacteurs des journaux, juillet 1963.

⁶⁵ M. Anthony Adamson, responsable de la reconstitution du « Upper Canada Village ».

En conséquence, il faudrait être plus qu'optimiste pour espérer que les premières écoles françaises de la province et l'intérêt de ses pionniers francophones dans l'instruction, reçoivent une publicité plus grande dans les récits historiques portant sur l'éducation dans le Haut-Canada. Mais il serait injuste d'accuser les historiens anglo-canadiens de la disette de renseignements à ce sujet. L'abbé Amédée Gosselin n'avouait-il pas que, sous le régime français et au début du régime anglais, mémoires et documents officiels « sont très sobres en renseignements sur l'instruction ou l'éducation. A peine un mot jeté par-ci par-là au hasard d'une observation ou d'un renseignement à donner ⁶⁶. »

A. AVANT LA DIVISION DES DEUX CANADAS.

1. *Les pionniers des Pays-d'en-Haut s'intéressaient à l'instruction.*

Mais il est d'autres sources d'information tout aussi dignes de confiance. Les récits de voyageurs, les livres de compte des marchands, les greffes des notaires, la correspondance des évêques et des missionnaires surtout, constituent une inépuisable mine de documentation, dont s'enrichissent, d'une lumière toute fraîche, maintes narrations historiques. C'est là, et dans les nombreuses archives paroissiales et épiscopales, que M^{sr} Gosselin a glané à profusion les innombrables faits qui lui ont permis d'écrire son livre magistral : *L'Instruction au Canada sous le Régime français* ⁶⁷.

Selon le chanoine Groulx, « il reste de cette enquête savante [de M^{sr} Gosselin] que l'instruction, à peu de chose près, était aussi répandue ici qu'en France avant 1789 ⁶⁸ ». Évidemment, ces lignes s'appliquent à ce qui se constatait dans les centres les plus peuplés de la Nouvelle-France. Au-delà des limites du Québec, pourraient-elles s'appliquer aussi ? Eh bien ! oui. Sans réserve aucune, toute renversante que la chose puisse paraître. L'auteur du présent article l'a démontré incontestablement, il y a déjà dix ans, dans *Les Écoles franco-*

⁶⁶ M^{sr} Amédée GOSSELIN, *L'Instruction au Canada, sous le Régime français*, Québec, Typ. Laflamme et Proulx, 1911, p. 236.

⁶⁷ M^{sr} Amédée GOSSELIN, *op. cit.*

⁶⁸ Le chanoine Lionel GROULX, *La liberté scolaire*, conférence prononcée le mercredi 23 février 1916, imprimée au *Devoir*, Montréal.

*ontariennes d'avant 1800*⁶⁹. Aucune raison, par conséquent, d'insister sur ce point, que Sœur Mary Rosalita résume d'ailleurs merveilleusement dans une seule phrase :

Bien que, dans l'histoire de l'éducation de cette époque, les preuves positives n'abondent point, il s'en trouve suffisamment pour ébranler l'impression traditionnelle que les premiers colons français [du Détroit] n'étaient que des gens dépourvus d'instruction, sans le moindre souci d'éducation⁷⁰.

a) *A la Pointe de Montréal (plus tard Sandwich, puis Windsor)*. — Force est d'admettre, toutefois, que plusieurs n'avaient aucune instruction et que bon nombre n'avaient qu'une instruction rudimentaire. Quant à savoir si même ces gens-là se désintéressaient totalement de l'instruction de leurs enfants, c'est une tout autre affaire : on le verra plus loin. D'autre part, il n'est pas moins vrai que nombre de pionniers canadiens des Pays-d'en-Haut possédaient une instruction bien convenable, en ces jours éloignés. S'adressant aux gens du Détroit, en 1861, Rameau de Saint-Père l'affirmait sans détour :

Quels étaient alors vos pères ? Plusieurs d'entre vous ont pu les connaître, car cette époque est encore si récente que le souvenir en est encore vivant au milieu de vous. *On a beaucoup cherché depuis lors à rabaisser leur mémoire*. Combien de fois n'avez-vous pas entendu, des gens intéressés à humilier ce passé respectable, s'efforcer de vous en imposer, en s'arrogeant une supériorité prétendue ; combien de fois ne les avez-vous pas entendu dire que c'étaient *des braves gens, mais ignorants, incapables, arriérés* ; cependant les documents, la tradition, les souvenirs écrits et parlés ne tiennent point le même langage⁷¹.

S'appliquent à merveille, dans les circonstances, les remarques du père Carrière qu'on a citées plus haut. Venant de tout autre que de Rameau de Saint-Père : écrivain de race, chercheur infatigable⁷², historien chevronné, ce témoignage pourrait paraître suspect. Quoi qu'il en soit, à cause des précisions supplémentaires qu'il fournit sur le sujet à l'étude, il ne semble ni superflu, ni désavantageux, ni discourtois à l'égard de Rameau, de reproduire ici ce que, sur

⁶⁹ Arthur GODBOUT, *Les Ecoles franco-ontariennes d'avant 1800*, The Canadian Historical Association, Report 1953.

⁷⁰ Sister MARY ROSALITA, *Education in Detroit Prior to 1850*, Lansing, Michigan Historical Commission, 1928, p. 22.

⁷¹ E. RAMEAU DE SAINT-PÈRE, *Notes historiques sur la Colonie canadienne de Détroit*, Montréal, 1861, p. 39.

⁷² R.P. L. LEJEUNE, *Dictionnaire général du Canada*, t. II, p. 497 ; Sister MARY ROSALITA, *Education in Detroit Prior to 1850* ; *American Catholic Quarterly Review*, XVIII, 91.

l'instruction à Détroit en 1796, disait un historien américain, M. James V. Campbell :

Un examen de nos archives publiques nous fait voir qu'une très grande partie des habitants, *tant de langue française que de langue anglaise*, avaient au moins une instruction ordinaire. Leurs signatures et leurs écrits attestent qu'ils savaient manier la plume, et leurs livres de comptes sont propres et bien tenus. *Dans l'orthographe des mots français*, on retrouve bien les symptômes d'un enseignement qui s'adresse à l'oreille plutôt qu'à l'œil; mais, sous le régime français, nombre de gens cultivés font fi de l'orthographe. Les fautes relevées par-ci par-là, dans les écrits des gens du Détroit, ne sont en rien plus graves que celles qui abondent dans les documents publics [...]. Et, *il y a cinquante ans*, sinon de nos jours [1876], *on ne considérait pas une orthographe fautive, même en anglais, comme une preuve d'ignorance* [...]. Nous savons, de plus, que les premiers immigrants ainsi que les fils natifs du Détroit *ne toléraient pas que leurs enfants manquaient d'instruction*; et tous les renseignements que nous possédons tendent à confirmer ces vues⁷³.

Ces paroles valent aussi bien pour les pionniers de la rive sud, la péninsule de Kent et d'Essex en Ontario, que pour ceux de la rive nord, l'État du Michigan. De fait, pour toutes fins pratiques, toutes ces gens, issus de même souche, ne constituaient qu'une seule communauté politique et sociale jusqu'à la mise en vigueur du Traité de Jay, en 1796⁷⁴. Et Rameau les englobait tous dans ses statistiques sur la population du Détroit, puisqu'il disait bien explicitement : « Dans ce chiffre, je comprends les habitants des deux côtés du Détroit car, dès lors [en 1754] il y avait des habitants établis de ce côté [canadien] au sud de la rivière⁷⁵. » Aussi, les descendants des pionniers français du sud-ouest de l'Ontario n'ont donc pas à rougir de l'instruction de leurs ancêtres, que se sont plu à décrier certains esprits peu scrupuleux d'authenticité, ou tout simplement mal intentionnés. Dans son livre richement documenté et fort charmant : *Education in Detroit Prior to 1850*, sœur Mary Rosalita donna par surcroît, en 1928, un retentissant coup de grâce à toutes les prétentions d'ignorance, attribuée si copieusement aux premiers pionniers véritables de la région du Détroit⁷⁶.

⁷³ James V. CAMPBELL, *Outlines of the Political History of Michigan*, Detroit, 1876, p. 254 et 255.

⁷⁴ Frederick NEAL, *The Township of Sandwich, Past and Present*, Windsor, 1909, p. 8.

⁷⁵ E. RAMEAU DE SAINT-PÈRE, *op. cit.*, p. 28.

⁷⁶ Voilà un livre que devraient lire et méditer tous ceux qui s'intéressent à l'histoire du sud-ouest de l'Ontario, qu'ils soient de langue anglaise ou de langue française.

b) *Au Fort Frontenac (maintenant Kingston)*. — Si l'on en pouvait dire autant de la population francophone de Kingston à ce temps-là ! Malheureusement, l'on ne possède pas de textes aussi probants à son endroit. Néanmoins, ce n'est pas une raison suffisante pour la taxer d'analphabétisme. Qu'on n'oublie pas que, vers 1675, La Salle n'aurait jamais pu réussir à fonder, à l'ancien Fort Frontenac, le premier établissement permanent de colons à l'ouest du Québec d'aujourd'hui, s'il n'eût promis de pourvoir à l'instruction des enfants de ceux qui viendraient s'y fixer⁷⁷. Et il fit honneur à ses engagements : dès 1676, « une école s'ouvrit en ce lieu pour les enfants des Français et des sauvages⁷⁸ ». C'est *l'école mère* de l'Ontario !

Les Canadiens français peuvent donc, à bon droit, s'enorgueillir de ce fait. Narrateurs et compilateurs d'événements relatifs à l'histoire de l'éducation en Ontario se sont toujours donné un mal extrême à gratifier, de ce vénérable titre d'ancienneté, l'une quelconque des premières écoles anglaises dans les confins actuels de cette province. Jamais, semble-t-il, aucun d'entre eux ne s'est donné la peine de vérifier si une école française aurait dû paraître dans ce palmarès⁷⁹. Tous accordent au révérend docteur Stuart l'honneur d'avoir ouvert la première école du territoire à Cataracoui, en 1786. Ironie du sort ! c'est l'endroit même où La Salle avait fondé son école, cent dix ans plus tôt, et l'année même où l'abbé François-Xavier Dufaux, p.s.s., avait ouvert dans sa paroisse de Sandwich⁸⁰ une école où enseignaient deux institutrices ! Comme l'ignorance et l'inadvertance font commettre d'impairs !

Quant à leur propre instruction et à l'intérêt que les parents francophones de Kingston pouvaient porter à celle de leurs enfants, il est impossible de se prononcer de façon catégorique. Mais de nombreux faits portent à croire que ces gens ne manquaient pas complètement d'instruction et qu'ils devaient s'intéresser à celle de leur progéniture. Ainsi, bien « qu'il n'y eût jamais qu'un petit nombre de

⁷⁷ Arthur GODBOUT, *op. cit.*, passim.

⁷⁸ Benjamin SULTE, *Histoire des Canadiens français*, vol. V, p. 43.

⁷⁹ Duncan Campbell SCOTT, *John Graves Simcoe*, The Makers of Canada Series, Toronto, Oxford University Press, 1927. A la page 167, M. Scott donne la liste des dix premières écoles de l'Ontario et le nom de leur maître. Qu'on y cherche une école française ou un maître français !

⁸⁰ Arthur GODBOUT, *op. cit.*, p. 34.

colons [français] fixés à demeure ⁸¹ » dans cette localité, il s'y trouva toujours une considérable population flottante de langue française ⁸². Cette population se composait, en grande partie, des représentants de riches commerçants montréalais et de soldats canadiens cantonnés au fort. Beaucoup de ces hommes se faisaient accompagner de leur famille ⁸³ et très peu devaient ignorer entièrement la valeur de l'instruction. Vouloir estimer combien d'entre eux avaient fréquenté une école, ne fût-ce que pendant quelques mois, serait peine perdue; mais ne serait-il pas aussi osé de prétendre qu'ils ne tenaient pas à faire instruire leurs enfants? En ce qui concerne les descendants des premiers colons du fort Frontenac, il n'est pas plus facile de prendre position. L'hésitation de leurs ancêtres à venir s'y fixer de crainte d'y voir leurs enfants grandir dans l'ignorance devait encore, par moment du moins, préoccuper leur esprit. La chose est plausible, probable même. En dire davantage serait conjecturer, et l'histoire n'a que faire des conjectures. Alors...

Alors, faute de preuves mieux circonstanciées ou de documents authentiques à cet effet, il ne servirait guère de relever d'autres faits semblables qui n'ajouteraient rien à ce qu'on vient de voir et qui ne conduiraient qu'à des conclusions hypothétiques. Contre pareil écueil, M^{re} Camille Roy mettait en garde les historiens, en 1935 :

Il est dangereux [disait-il] de faire des thèses en histoire. Celui qui s'y emploie s'expose à manipuler maladroitement les pièces d'information, à fausser son regard, à colorer de ses préjugés les œuvres et les choses, à n'apercevoir que ce qui peut servir ses desseins ⁸⁴.

c) *Ailleurs dans les Pays-d'en-Haut.* — Judicieux conseil, au demeurant, qu'on se gardera bien de négliger en évaluant le degré d'instruction que pouvaient posséder, ou que désiraient pour leurs enfants, les Canadiens dispersés un peu partout, dans les Pays-d'en-Haut, avant l'arrivée des Anglais. Lieux de portage, postes de traite et forts militaires inclinaient, chaque année, certaines familles d'aventuriers, de trafiquants et de coureurs des bois à s'établir dans leur rayon d'action. Devenus, au XX^e siècle, des sites historiques avec

⁸¹ E. RAMEAU DE SAINT-PÈRE, *La France aux Colonies*, Paris, 1859, p. 347.

⁸² Léopold LAMONTAGNE, *Kingston's French Heritage*, dans *Ontario History*, 45 (1953), passim.

⁸³ Léopold LAMONTAGNE, *op. cit.*, p. 110, 111 et 113.

⁸⁴ M^{re} Camille ROY, *Historiens de chez nous*, Montréal, Editions Beauchemin, 1935.

monument, plaque commémorative ou tableau d'honneur, tous ont failli recevoir des funérailles d'État sous Simcoe⁸⁵, à la fin du XVIII^e, et se voir inhumer dans la fosse commune de l'oubli, tout au long du XIX^e.

A la vérité, c'est à un de ces heureux revirements de tactiques ou de points de vue, si coutumiers à l'esprit anglo-saxon, qu'on doit, en grande partie, cette résurrection de l'émouvante épopée française de l'Ontario primitif. Depuis quarante ans environ, archéologues et historiens de carrière, anglo-canadiens pour la plupart, — et c'est tout à leur honneur, — regrettent amèrement cette frénésie de Simcoe à effacer tout vestige du régime français dans le Haut-Canada, afin d'y instaurer, dans leur moindre détail, toutes les institutions britanniques. Percy J. Robinson, par exemple, ne mâche pas la chose⁸⁶, qui flétrit la mémoire d'un grand administrateur auquel, à bien des égards, l'Ontario est redevable de son expansion rapide, voire phénoménale. Il y a trente-cinq ans, William H. Moore ne pouvait taire son indignation devant les sinistres conséquences, pour tout le pays, d'un vandalisme si froidement perpétré :

Par suite de l'impression [disait-il] qu'il n'y avait point de colons canadiens [français] à la venue des Anglais, dans le territoire, qu'on appelle aujourd'hui l'Ontario, d'aucuns ont refusé de reconnaître le droit de cité de la culture française. Mais les écritures publiques démontrent que *les Canadiens français ont des droits bien fondés de premiers occupants* — car ils avaient des établissements permanents, déjà assez considérables en ces temps lointains, — dans ce qui forme maintenant l'Ontario, avant la division du pays en provinces⁸⁷.

Puis, plus loin, comme s'il eut entrevu des prises de bec ultérieures à ce propos, — les vifs débats des mois derniers concernant les pionniers du *Upper Canada Village*⁸⁸ ont fait voir son extraordinaire anticipation des événements à venir, — il renchérisait :

Il est significatif que, dans les régions où il se rencontrait des colons

⁸⁵ Percy J. ROBINSON, M.A., *Toronto During the French Régime*, Toronto, The Ryerson Press, 1933, p. 219.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ William H. MOORE, *The Clash : A Study in Nationalities*, Toronto, J. M. Dent and Sons Limited, 1918, p. 47 et 48.

⁸⁸ Voir, à ce sujet, la page de rédaction des trois journaux d'Ottawa : *Le Droit*, *The Ottawa Journal*, *The Ottawa Citizen*, du mois de juillet 1963, et, en particulier les déclarations de l'honorable Lionel Chevrier, ministre de la Justice du Canada, de M. Auld, ministre de la Voirie de l'Ontario, de M. Anthony Adamson, du docteur Séraphin Marion, du docteur Lucien Brault et de l'humble rédacteur de ces lignes.

avant la Conquête anglaise, il se trouve, de nos jours [1918] des colons canadiens-français ⁸⁹.

Qu'on n'aille pas considérer ces dernières remarques comme une digression oiseuse dans la description du degré d'instruction des pionniers francophones du Haut-Canada et de l'intérêt qu'ils portaient à l'instruction de leurs enfants. Au contraire ! Il serait vain, en effet, de vouloir parler de l'instruction d'une population insignifiante, éparpillée aux quatre coins d'une contrée aussi vaste que l'Ontario. Or des familles canadiennes jalonnaient tout le Saint-Laurent supérieur et les Grands-Lacs, y compris l'emplacement de la ville de Toronto, avant que n'y arrivent les premières familles anglaises et, vingt-cinq ans plus tard, celles des Loyalistes des colonies américaines. Percy J. Robinson en confirme le fait et en donne la raison : « Les efforts des Français de frustrer les Anglais [dans leurs tentatives de commerce avec les sauvages] conduisirent à des établissements permanents de colons à Toronto et à Niagara très tôt au dix-huitième siècle ⁹⁰. » De plus, s'inspirant du journal de Rogers ⁹¹, il nous apprend qu'« autour de l'emplacement du fort, qu'on avait baptisé : Fort Toronto, il se trouvait environ trois cents acres de terres défrichées », en 1759 ⁹².

A cause de leur ascendance sur les sauvages, nombre de ces Canadiens se sont révélés indispensables aux Anglais dans les rapports de ceux-ci avec les Indiens des Pays-d'en-Haut. Non seulement connaissaient-ils la langue de ces derniers, mais ils leur inspiraient une confiance que les Anglais ne réussirent jamais à conquérir. Jean-Baptiste Rousseau, entre autres, leur facilita l'achat des terrains sur lesquels s'élève la Ville-Reine et de toutes les terres dont Hamilton est devenue le centre; Simcoe lui-même admettait qu'il ne pouvait se passer de ses services ⁹³. Ce Rousseau était, d'ailleurs, un homme d'affaires averti qui amassa une fortune considérable, tout en allégeant la lourde tâche des autorités civiles et militaires par sa connaissance du territoire et sa grande habileté à transiger avec les sauvages ⁹⁴.

⁸⁹ William H. MOORE, *op. cit.*, p. 48.

⁹⁰ Percy J. ROBINSON, *op. cit.*, p. 63.

⁹¹ Le Major Rogers prit possession de tous les forts et de tous les postes des Pays-d'en-Haut, au nom de l'Angleterre, en 1759.

⁹² Percy J. ROBINSON, *op. cit.*, p. 144.

⁹³ *Ibid.*, p. 211; *Simcoe Papers*, vol. 1, p. 396 (Archives publiques du Canada).

⁹⁴ *Ibid.*, p. 217, 218.

De là à soutenir qu'il avait des lettres, ce serait s'aventurer sur un terrain glissant; mais ce qui ne fait pas de doute, c'est qu'il connaissait la valeur des documents écrits et que les notaires ne perdaient rien à le compter comme client. Avec lui, Rocheblave, La Force et Bouchette inscrivent leurs noms, à titre divers, dans les premières pages de l'histoire du Haut-Canada. De nombreux autres Canadiens aussi rendirent d'inappréciables services aux commerçants et administrateurs nouveaux, en qualité d'interprètes ou d'agents de liaison entre les Anglais et les aborigènes. Et, qui mieux est, très peu de ceux-ci étaient complètement illettrés. Ainsi, le Sieur de la Saussaye, commandant du fort Niagara et, pendant quelque temps, de celui de Toronto, n'était pas aussi ignorant que plusieurs l'ont avancé. Aux dires de Percy J. Robinson, encore une fois, monsieur Aegidius Fauteux, archiviste renommé, croit même avoir vu certaines lettres de lui, parmi les vieux manuscrits de la bibliothèque Saint-Sulpice de Montréal, lettres aucunement inférieures à celles de ses contemporains ⁹⁵. De Couage, que Sir William Johnson retint à son service après la prise de Niagara, écrivait lui aussi ⁹⁶.

Pour ce qui est du haut Saint-Laurent, à l'est de Kingston, sa population n'était pas si négligeable que le voudraient encore certains contemporains, ni si ignorante qu'on serait porté à le croire. André Siegfried le déclarait fièrement en 1937 :

Les étapes de ce vigoureux développement [numérique des Canadiens français] se lisent aisément dans l'histoire démographique du peuple canadien-français. Il s'est d'abord effectué, sur le théâtre initial du Saint-Laurent, par excédent de naissances, donnant lieu à une expansion en tache d'huile. La province de Québec a fini par être presque entièrement conquise, puis il y eut débordement sur les comtés voisins dans l'Ontario ⁹⁷.

Le docteur Lucien Brault, un infatigable chercheur et historien de chez nous, confirmait dernièrement ce témoignage, par des données toutes nouvelles :

S'il est question de la colonisation du Saint-Laurent supérieur, il faut nécessairement inclure les habitants d'origine française qui vivaient dans deux seigneuries situées au-dessus de Montréal, c'est-à-dire les seigneuries de Soulanges et de Nouvelle-Longueuil [cette dernière

⁹⁵ Percy J. ROBINSON, *op. cit.*, p. 86.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 147.

⁹⁷ André SIEGFRIED, *Le Canada : puissance internationale*, 1937, p. 43.

concée le 2 avril 1734]. Le gouverneur Haldimand, dans sa correspondance de 1782, nous dit qu'il y avait 128 habitants dans la première et 37 dans la seconde. Il me serait facile de citer les noms de ceux qui y vivaient le 2 août 1781⁹⁸.

Sur le savoir, les études ou la scolarité de ces colons, il serait téméraire de risquer un jugement, même approximatif. Mais, sachant qu'ils venaient des comtés limitrophes du Bas-Canada, la plupart ne pouvaient être de parfaits analphabètes. Pas plus, du reste, que les autres pionniers canadiens des Pays-d'en-Haut, qu'on incluait dans le nombre des quelque soixante mille Français ou Canadiens que la France abandonnait définitivement par le Traité de Paris, en 1763. Il n'est donc pas inopportun de répéter ici les paroles du père Georges Desjardins, s.j., à ce propos, en 1950 :

A la suite de calculs sérieux faits sur les données des greffes de notaires, des registres de paroisses et de l'état civil, l'historien Joseph-Edmond Roy établit que moins de 20 % des habitants de la Nouvelle-France ignoraient l'écriture. Cela fait une proportion d'illettrés beaucoup moins forte qu'en France [...] en 1789, à la veille de la Révolution [...].

Après cela, cessera-t-on de nous corner les oreilles de l'absurde *légende selon laquelle nos ancêtres n'auraient été qu'une bande d'illettrés et de demi-sauvages*⁹⁹.

Révolte bien compréhensible d'un patriote ardent, convaincu qu'il « est né d'une race fière, [dont] béni fut le berceau » ! Ce qui le fera s'écrier, un peu plus loin : « Illettrés, ces Canadiens français d'après la Conquête ? Pas au point où l'on se plaît à le dire ! Loin de là¹⁰⁰. » Mais, bien que pareilles exclamations partent d'un bon naturel, elles n'autorisent nullement les généralisations concluantes. Elles peuvent flatter la vanité; jamais ne parviendront-elles à satisfaire des esprits avides de vérité. Dans le cas qui nous intéresse présentement, seulement deux conclusions défient toute contradiction : une proportion respectable des pionniers francophones des Pays-d'en-Haut, Kingston et Sandwich exceptées, savaient lire et écrire quand fut créé le Haut-Canada; comme personne ne voudrait priver ses enfants d'un bien qu'il connaît, tous devaient souhaiter que les leurs pussent recevoir une instruction quelconque. Qu'on s'en tienne à cela !

⁹⁸ Lucien BRAULT, *Upper Canada Village*, dans *Le Droit*, 26 juillet 1963, p. 2.

⁹⁹ Georges DESJARDINS, s.j., *Les Ecoles du Québec*, radio-causeries (février-mai 1950), poste CKSB, Saint-Boniface, Manitoba, p. 17.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 28.

2. *Le territoire du Haut-Canada avait compté des écoles françaises avant 1791.*

a) *Sous le régime français.* — Toutefois, l'intérêt des parents dans l'instruction et leur désir de faire instruire leurs enfants, ne suffisent pas pour assurer à ces derniers les moyens de s'instruire. Il faut des maîtres et des écoles. S'en est-il trouvé, dans les Pays-d'en-Haut, avant que ne succombât la Nouvelle-France ? Certainement ! Tout invraisemblable que la chose peut paraître !

Les recherches poussées de nombreux historiens, celles de M^{sr} Amédée Gosselin en particulier, révèlent que la Nouvelle-France comptait quarante-quatre petites écoles vers 1750, dix ans avant la Conquête. Après plusieurs autres, le père Desjardins ne manque pas de noter la chose :

De fait, il y en avait davantage. *Ce chiffre, précise-t-il, ne recense pas toutes les écoles construites pour les enfants de colons groupés autour des forts français égrenés le long des rivières, lacs et fleuves de l'hinterland américain.* La liste ne comprend pas, non plus, les classes que plusieurs curés tenaient dans leur presbytère, ni celles que faisaient de paroisse en paroisse, de maison en maison, un certain nombre d'instituteurs nomades ¹⁰¹.

Cet hinterland, n'allons pas l'oublier, comprenait alors tout le littoral ontarien du Saint-Laurent supérieur et des Grands-Lacs ainsi que les deux côtés de la rivière Détroit, longues étendues de terres que côtoyaient, à l'année longue, missionnaires, explorateurs, trafiquants et coureurs de bois, sous le régime français. Et le nombre, apparemment insignifiant, de quarante-quatre écoles représentait tout de même, il y a deux cents ans, une école par deux paroisses ¹⁰², exactement ce qu'on observait au Détroit dès 1755. A l'instar du père Raymond-Marie Rouleau, o.p., plus tard cardinal-archevêque de Québec, au Premier Congrès de la langue française, en 1912, il est bien permis de conjecturer que c'est à l'école Sainte-Anne de Détroit que « les Canadiens d'Essex ont été instruits, et qu'ils ont appris à tracer ces belles écritures qui (il y a cent ans) faisaient l'admiration de Rameau de Saint-Père ¹⁰³ ».

¹⁰¹ Georges DESJARDINS, s.j., *op. cit.*, p. 11.

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ Le cardinal Raymond-Marie ROULEAU, o.p., dans *Premier Congrès de la Langue française, Mémoires*, 1912, p. 43. Il y a pourtant une erreur chronologique

L'hypothèse est d'autant plus plausible, du reste, que les colons de la rive ontarienne de la rivière Détroit ne seront définitivement détachés de la paroisse Sainte-Anne de Détroit qu'en 1767, lorsque la mission huronne de l'Assomption de la Pointe-de-Montréal deviendra une paroisse érigée canoniquement, et devant servir également aux Canadiens et aux Hurons. Bien qu'une tradition fort tenace veuille que le père Potier, s.j., missionnaire auprès des Hurons et premier curé de la paroisse l'Assomption de Sandwich, ait enseigné aux enfants de l'endroit en plus de remplir ses devoirs pastoraux¹⁰⁴, aucun document authentique n'autorise à l'affirmer. Même si tout porte à croire que la tradition est bien fondée : « c'est dans les coutumes du temps et c'est un vœu maintes fois exprimé par les évêques, que les curés se chargent de l'instruction des enfants s'il n'est pas d'autres moyens de la leur procurer¹⁰⁵ », quoi de neuf pourrait se dire sur le sujet ? Sous le régime français, absolument rien.

Durant cette période, la seule école dont on soit certain de la fondation et du travail, c'est celle que fit bâtir La Salle au fort Frontenac, en 1676, et qu'on doit reconnaître comme *l'école mère* de l'Ontario. Ses premiers maîtres furent les Pères Récollets, de qui Frontenac, dans une lettre du 14 novembre 1674, disait au roi de France : « Ils s'efforcent de le faire [instruire les Sauvages à la Foi et les rendre sociables] dans la maison de Cataracoui, où ils feront assurément des progrès¹⁰⁶. » Ce que ces religieux avaient réussi pour les indigènes dans des locaux de fortune, « ils le firent sans doute avec encore plus d'ardeur, dans un immeuble aménagé à cette fin, pour les petits Canadiens qui, en 1677, composaient le septième de la cinquantaine de Français établis au fort Frontenac¹⁰⁷ ». Que cette école fonctionnât toujours à la fin du régime français, le père Adrien Pouliot, s.j., lui, n'en doute pas, puisqu'en 1953, il répondait à qui le lui demandait : « Vers 1750 la garnison comprenait 1.500 hommes et

dans ce rapport, car on y fait enseigner Jean-Baptiste Rocoux à Détroit en 1820 bien que des documents authentiques l'y font enseigner de 1755 à 1791. Consulter à ce sujet les ouvrages déjà cités de Sister Mary Rosalita et d'Arthur Godbout.

¹⁰⁴ Arthur GODBOUT, *op. cit.*, p. 33.

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ Lettre citée par Benjamin SULTE dans *Histoire des Canadiens français*, t. V, p. 40.

¹⁰⁷ Arthur GODBOUT, *op. cit.*, p. 27.

les officiers y faisaient transporter leurs familles aux frais de l'État, ce qui semble au moins indiquer l'existence d'une organisation scolaire ¹⁰⁸. »

En somme, hormis l'école du fort Frontenac, aucune maison d'enseignement n'apparut sur le sol ontarien, avant 1760. Comme c'est normal, des écoles ne s'ouvraient en Nouvelle-France que « là où il y avait des groupes de colons établis ¹⁰⁹ ». Et si la Pointe-de-Montréal n'en compta jamais, où donc, dans tout ce vaste territoire, s'est-il jamais trouvé assez d'enfants pour qu'on songeât à faire construire une école ? Les forts militaires et les postes de traite autour desquels s'étaient fixées des familles, eurent en tout temps une existence aléatoire, peu propice à l'entretien d'écoles. Seuls les parents eussent pu y donner à leurs enfants les rudiments de la lecture et de l'écriture, à condition, bien entendu, qu'ils en eussent éprouvé le désir et qu'ils eussent possédé ce qu'il fallait : les connaissances et les livres nécessaires. A moins qu'ils eussent pu en confier la tâche à des maîtres itinérants, ordinairement plus intéressés à se trouver gîte et pension qu'à prodiguer un enseignement qui les dépassait ! Triste recours, à la vérité, que peu de gens, les enfants d'abord, ne devaient convoiter. D'écoles véritables, point.

b) *De la Cession à l'Acte constitutionnel*. — La situation allait-elle s'améliorer, une fois terminées les hostilités entre l'Angleterre et la France ? Elle devait, au contraire, se détériorer sensiblement. Et pour cause. Une succession rapide d'événements malheureux allaient obnubiler, presque tout à fait, le sort pitoyable d'une génération d'enfants irrémédiablement voués à l'ignorance : ruines de la Guerre de Sept Ans, lenteurs des pourparlers de paix, pénurie d'argent, soulèvement de Pontiac, révolution américaine et Déclaration de l'Indépendance allaient bouleverser tout le monde. Pendant vingt-cinq ans, au moins, conquis et conquérants allaient vivre de crainte et d'incertitude. En pareille conjoncture, le *primum vivere* retenait seul les esprits, entraînant, dans l'avalanche des soucis ordinaires, tout soupçon d'intérêt dans l'instruction de l'enfance.

¹⁰⁸ Adrien POULIOT, s.j., *The Canadian Historical Association, Report*, 1953, p. 35.

¹⁰⁹ G. FILTEAU, *La Naissance d'une Nation*, Montréal, 1937, t. II, p. 23.

C'était l'apathie générale à l'égard des écoles ! Seules les familles à l'aise pouvaient engager des précepteurs pour leurs enfants¹¹⁰ ou les inscrire dans les collèges et les couvents de Montréal ou de Québec. Mais la grande majorité des gens était sans le sou et devait se résigner à voir leurs fils et leurs filles grandir dans l'ignorance. Par bonheur, les pasteurs d'âmes veillaient : ils ouvraient leur presbytère aux garçons qu'ils instruisaient eux-mêmes, et cherchaient des auxiliaires féminines à qui confier l'éducation des filles¹¹¹. La gravité de la situation toucha à tel point le gouverneur Haldimand¹¹², qu'en 1782 il promit à l'abbé Hubert, curé de Sandwich, un instituteur pour enseigner aux garçons et, si possible, quelques Dames de la Congrégation de Montréal pour faire la classe aux filles de sa paroisse¹¹³. Même si les circonstances ne permirent pas à ces religieuses de se rendre au désir du gouverneur et du futur évêque de Québec¹¹⁴, la paroisse l'Assomption de Sandwich allait, quatre ans plus tard, être dotée d'une école convenable.

Au fait, à peine sacré évêque, M^{sr} Hubert reportait sa pensée vers son troupeau le plus éloigné et l'un des plus pauvres. Il persuada deux héroïques institutrices de Québec, mesdemoiselles Adémard et Papineau¹¹⁵, de s'exiler, pour ainsi dire, et d'aller fonder une école pour jeunes filles à la Pointe-de-Montréal (Sandwich). Sitôt arrivées dans leur nouvelle patrie, ces deux demoiselles se mirent résolument à l'œuvre : dès l'automne de 1786, dans des locaux de fortune, elles ouvraient la première école digne de ce nom, du côté canadien de la rivière Détroit. L'abbé Dufaux, successeur de M^{sr} Hubert, défrayait lui-même les dépenses courantes de l'école et de la maison des institutrices qui, elles, se contentaient, en fait de rémunération, de ce que pouvaient payer les parents des élèves : à peu près rien. A ses débuts, l'école comptait treize élèves en tout : huit pensionnaires et cinq externes ; six ans plus tard, seize ou dix-sept seulement¹¹⁶. C'était

¹¹⁰ Sister MARY ROSALITA, *op. cit.*, passim.

¹¹¹ *Histoire de la Congrégation Notre-Dame de Montréal*, t. V, p. 345-350.

¹¹² British Museum, ref. ADD, 21727, Lettre de Haldimand à l'abbé Hubert.

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ *Histoire de la Congrégation Notre-Dame de Montréal*, t. V, p. 345-350.

¹¹⁵ Ernest-J. LAJEUNESSE, c.s.b., *The Windsor Border Region*, correspondance de l'abbé Dufaux avec M^{sr} Hubert, passim.

¹¹⁶ *Ibid.*

peu, si l'on veut, mais, dans les circonstances, c'était beau tout de même.

En cette deuxième moitié du XX^e siècle, on s'explique assez mal une aussi faible inscription à une école comptant deux institutrices d'une compétence reconnue¹¹⁷. D'autant plus que l'incroyable générosité de l'abbé Dufaux, qui subvenait à presque tous les besoins de l'école, annulait pratiquement tous les frais de scolarité. Mais l'immensité de la paroisse et l'extrême pauvreté des gens¹¹⁸ réduisaient à une poignée les heureux enfants qui pouvaient jouir des bienfaits d'une école. Sans doute, avec deux institutrices, aurait-on pu tripler, sinon quadrupler, la population scolaire si on avait ouvert deux écoles au lieu d'une seule, à égale distance de l'église des deux côtés de la paroisse, et en y admettant garçons et filles dans une même salle de classe¹¹⁹. A l'époque, toutefois, la coéducation, même au degré primaire, n'avait guère de vogue dans les milieux catholiques; la construction de deux écoles, par des gens incapables d'en soutenir convenablement une seule, eût été aussi impraticable. C'est pourquoi, raisonnements du XX^e siècle mis à part, la naissance de la première véritable école paroissiale à Sandwich, en 1786, malgré le petit nombre d'élèves qui en tiraient profit, marque une étape importante dans l'histoire des écoles franco-ontariennes.

Dans l'histoire de l'éducation en Ontario, devrait-on dire ! Car cette histoire ne sera jamais complète tant que n'y apparaîtront pas les tentatives des Français, puis des Canadiens domiciliés dans cette province, pour faire instruire leurs enfants. Et même l'histoire des écoles séparées (confessionnelles) demeurera incomplète aussi longtemps qu'on persistera à les ignorer. N'est-il pas renversant, par exemple, qu'en 1955 Franklin A. Walker pousse l'ignorance — ou l'outrecuidance — jusqu'à prétendre « que les premières écoles élémentaires catholiques du Haut-Canada furent fondées [...] par M^{sr} Alexan-

¹¹⁷ Correspondance de l'abbé Dufaux citée plus haut.

¹¹⁸ Certains parents étaient tellement pauvres qu'ils pouvaient à peine nourrir et vêtir leurs enfants. Dans une lettre à M^{sr} Hubert, le 24 août 1787, l'abbé Dufaux relate le fait que deux jeunes Bénéteau furent admises gratuitement comme pensionnaires sur garantie que « *Dieu s'occuperait de leur compte* » (E.-J. LAJEUNESSE, *op. cit.*, p. 138).

¹¹⁹ C'est aussi l'impression du père LAJEUNESSE, *ibid.*

der Macdonnell qui vint s'établir à Glengarry en 1804¹²⁰ », dix-huit ans après l'ouverture de l'école paroissiale de Sandwich par les demoiselles Adémar et Papineau ?

Si, par hasard, on osait objecter que cette date est antérieure à la création du Haut-Canada, qu'on se souvienne que l'abbé Dufaux continua jusqu'à sa mort, en 1796, à soutenir de ses propres deniers l'école paroissiale de Sandwich. Ne serait-ce pas cinq ans après la naissance du Haut-Canada ? Et dire que M^{sr} Hubert, prédécesseur de l'abbé Dufaux, en avait conçu la fondation dès 1782 ! Faudra-t-il donc attendre à l'an deux mille pour qu'on attribue aux Canadiens d'avoir été les pionniers véritables de l'éducation en Ontario ? Comme en tant d'autres domaines, d'ailleurs !

Arthur GODBOUT,

École normale de l'Université d'Ottawa.

(à suivre)

¹²⁰ Franklin A. WALKER, *Catholic Education and Politics in Upper Canada*, J. M. Dent and Sons (Canada) Limited, 1955, p. x.

*L'École de Psychologie et d'Éducation de l'Université d'Ottawa*¹

L'École, au cours de ses premiers vingt ans, 1941-1961, a produit quelques psychologues et quelques éducateurs, quelques savants et quelques chercheurs, ainsi qu'un bon nombre de psychotechniciens et d'instituteurs. Il est fort probable que chacun de ses gradués donnera une impression différente de l'École, mais il faut croire que plusieurs d'entre eux partagent les mêmes souvenirs.

L'histoire de l'École est celle de ses personnages, surtout des aînés : les Shevenell, Chagnon, Dayhaw, Ramunas, Sidlauskas, chacun d'eux apportant son talent unique à la famille scolaire : l'enthousiasme et la ténacité vinrent d'Ottawa, l'orientation de Columbia, l'expérimentation de Louvain, l'érudition de Vienne, la perspicacité psychologique de Milan. Ces contributions individuelles ont déjà été décrites dans le Supplément n° 6 du *ACPA Newsletter*². Les antécédents historiques de la fondation de l'Institut, ainsi que la description de ses quatre premières années de travail, ont été décrits dans un article de la *Revue*³, publié en avril 1946. Les pionniers, les Leblanc, Matte, Sauvé, ont semé la graine de ce qui deviendra dans dix ans, 1939-1949, un des arbres les plus fournis dans le parterre universitaire.

Quelques dates peuvent donner une idée du développement de la première dizaine d'années :

- 1941 — l'Institut de Psychologie à la Faculté des Arts;
- 1942 — le Centre d'Orientation, une extension de l'Institut;
- 1945 — premier cours d'été : l'Orientation pour les instituteurs;
- 1948 — les services aux enfants et ceux de placement commencent;

¹ La version anglaise de ce compte rendu a paru dans *The Canadian Psychologist*, Volume 3a, livraison de janvier 1962, p. 1-4.

² Raymond H. SHEVENELL, *The Institute of Psychology at the University of Ottawa*, dans *ACPA Newsletter*, novembre 1953.

³ Raymond H. SHEVENELL, *L'Institut de Psychologie et le Centre d'Orientation*, dans la *Revue de l'Université d'Ottawa*, livraison d'avril-juin 1946, p. 234-242.

1949 — la Section de Psychologie et d'Éducation à l'École des Gradués (Première approbation officielle).

Dans la deuxième décade, on voit :

1951 — le Centre psycho-social, deuxième extension de l'Institut;

1953 — le Centre d'Éducation comparée, troisième extension;

1955 — l'École de Psychologie et d'Éducation reçoit du Sénat un statut académique semblable à celui de l'École de Médecine;

1956 — le premier annuaire de la nouvelle École;

1957 — le premier Centre d'entraînement à l'Hôpital général d'Ottawa;

1958 — les rénovations à l'édifice du 135, rue Wilbrod, commencent.

Certains événements de cette liste ont leur explication dans l'*Aperçu historique* que l'on peut lire dans l'*Annuaire*⁴ de l'École.

Dès les premières années, les *objectifs* étaient les mêmes que ceux que l'on peut lire dans la dernière copie de l'*Annuaire* :

L'École se propose de préparer des chercheurs et des praticiens dans les domaines connexes de la psychologie et de l'éducation, but à la fois spéculatif et pratique qui répond aux pressants besoins de notre époque.

La nécessité de spécialistes de la psychologie et de l'éducation se fait sentir à tous les degrés de l'enseignement, de l'école maternelle à l'université; dans les services de sélection et de direction du personnel de l'industrie et du commerce; dans les différentes branches de l'administration de l'État; dans les organismes publics et privés d'orientation professionnelle, d'hygiène mentale ou de psychothérapie⁵.

La formation conjointe de psychologues et d'éducateurs a été une des caractéristiques de cette École, basée sur la conviction que chacun des deux groupes peut profiter grandement de cette cohabitation, ouvrant ainsi des horizons, facilitant l'entente mutuelle, le respect et la coopération entre deux jeunes professions en voie de se faire reconnaître dans le monde.

C'est le baccalauréat qui ouvre les portes de l'École. Le premier grade académique qu'on y prépare est fait de matières fondamentales et étendues — ce n'est pas le temps des spécialisations précoces, — on prépare une maîtrise, soit en psychologie, soit en éducation. Les spécialisations viendront dans la préparation du doctorat; alors on peut briguer un Ph.D. en éducation, en counselling, en psychologie appli-

⁴ Raymond H. SHEVENELL, *Ecole de Psychologie et d'Education, Annuaire 1963-1964*, p. 16.

⁵ Id., *ibid.*, p. 18.

quée à l'éducation, en psychologie expérimentale (de laboratoire), en psychologie clinique, ou en psychologie de l'enfant. Même si l'École n'inscrit que des baccalauréats, le personnel de l'École a réussi à se réserver le privilège d'enseigner les cours de psychologie dans les facultés de Philosophie, des Arts et de Médecine et l'École des Infirmières.

La population étudiante débuta au nombre de 11, à l'automne de 1941, et monta à 150 à celui de 1962. Les dix provinces canadiennes nous envoient de leurs représentants, l'Ontario et le Québec en tête avec une forte majorité. Le quart des inscriptions nous vient des États-Unis; d'autres arrivent de partout, de l'Afrique, de l'Asie, de l'Australie, de l'Amérique du Sud, et même de l'Europe. Plusieurs croyances religieuses vivent côte à côte avec un respect mutuel et sincère dans une majorité catholique. Une caractéristique, dont nous ne pouvons donner d'explication, est le petit nombre de jeunes filles qui osent s'inscrire chez nous !

Chacun des professeurs parle les deux langues officielles du Canada; mais il faut admettre que la majorité des élèves est anglophone. Plusieurs cours sont répétés dans les deux langues (malgré les dépenses écrasantes occasionnées par ce dédoublement), quelques cours sont enseignés partie en français et partie en anglais; à mesure que la spécialisation se prononce, il faut parler la langue de la majorité, sous peine de n'être pas compris. En tout cas, aucun étudiant sérieux n'a été handicapé par la langue des cours; de plus, les laboratoires et les exercices pratiques se font toujours dans la langue préférée de l'étudiant.

Le savoir, les recherches et un programme actif d'entraînement sont coordonnés pour l'avancement de l'étudiant :

Parce qu'elle attache une importance capitale au développement de la personnalité, l'École est moins intéressée à transmettre à ses étudiants un savoir érudit que de leur inculquer une solide formation. A cette fin, si elle estime nécessaires les leçons des professeurs, elle croit que les lectures personnelles comptent encore davantage. De même, elle considère indispensables à l'acquisition de l'art du psychologue ou de l'éducateur les travaux pratiques accomplis sous la direction d'un maître. Et par-dessus tout, elle désire voir l'étudiant croître en maturité et en sagesse ⁶.

⁶ Id., *ibid.*, p. 18.

La *conception du savoir* a été esquissée dès la première édition de l'*Annuaire* de l'École. Là, le lecteur trouve une section que l'on rencontre rarement dans les annuaires : *Matière de l'examen général*⁷. Chaque mot de ces deux pages peut servir de titre à un bouquin complet. Plusieurs professeurs du personnel ont eu l'occasion de faire voir aux élèves ce que peut contenir cette liste imposante de sujets à conquérir.

La *place des recherches* dans le programme complet est plutôt relative; c'est une considération secondaire pour les candidats à la maîtrise, et une responsabilité majeure pour les candidats au Ph.D., une fois qu'ils sont suffisamment préparés à une pareille besogne. Un psychologue, et un éducateur d'envergure, doit savoir faire des recherches — mais ce ne sont pas celles-ci qui délivrent le genre humain de tous ses maux.

La *conception des recherches*⁸, déjà publiée en 1943, a servi constamment aux fameuses classes obligatoires, dites de la *Méthodologie* :

Une investigation critique/et exhaustive/poursuivie par un spécialiste/
sur un sujet bien délimité/aux frontières du savoir/pour le vérifier, le
corriger ou le compléter/à la lumière de principes fondamentaux⁹.

Les applications de cette définition n'ont pas produit de résultats dramatiques, mais ils ont fortement inculqué la compétence dans le domaine des recherches. Les élèves choisissent leur propre sujet, quand leur connaissance du domaine est suffisante pour leur permettre d'en trouver un. La préparation d'un sujet de recherches et la conduite du projet lui-même sont intégrés dans un processus d'apprentissage et un engagement personnel qui laissent leur marque sur le travailleur. Ce travail est sujet à un examen sévère dans les fameux *séminars*, où professeurs et élèves scrutent tous les aspects du projet : le schéma préparatoire, la connaissance des écrits, l'hypothèse de recherches, les détails du schème d'enquête, et finalement les titres de sections. Après pareille expérience, pénible mais bienfaisante, le travailleur procède avec plus de confiance et de clarté vers son but : une modeste contribution à la source de notre savoir.

⁷ Id., *ibid.*, p. 76-78.

⁸ Id., *Une Méthodologie de la Recherche scientifique*, 1943, p. 1-5.

⁹ Id., *Recherches et Thèses, Research and Theses*, Ottawa, Editions de l'Université d'Ottawa, 1958, p. 26.

Le *programme d'entraînement* est varié : qu'il s'agisse d'enseignement supervisé pour les éducateurs en herbe; ou qu'il s'agisse des quatre paliers à monter vers la pratique de la psychologie : 1° le testing individuel; 2° l'orientation scolaire et professionnelle; 3° le travail clinique dans une équipe et 4° la consultation personnelle.

Ces stages d'entraînement nous sont rendus possibles grâce à la gracieuse coopération de plusieurs organismes. Plusieurs écoles secondaires nous ont offert leurs classes pour la pratique de l'enseignement et celle de l'orientation scolaire. Plusieurs unités psychiatriques nous ont facilité l'accès à leurs installations pour le travail d'équipe. De plus, l'École elle-même maintient trois unités d'entraînement : un Centre d'Orientation avec une section clinique et une section d'orientation; un Centre psycho-social, qui comprend la clinique, les classes de réhabilitation, un foyer thérapeutique et un camp d'été.

L'École, comme établissement matériel, contient une riche bibliothèque hautement cotée, des laboratoires assez richement montés, des salles d'observation et de consultation avec équipement électronique, un foyer et une cuisine pour les étudiants. Dans ces derniers locaux fonctionnent le Club des élèves, une organisation sociale qui réunit souvent professeurs et élèves, pour le plus grand bien de tous. Plus d'un élève y a trouvé soit un foyer, loin de son foyer, ou un agora pour la discussion de ses idées.

En somme, et par-dessus tout, nous tâchons de saisir — par l'étude, la méditation, les recherches et les discussions, — l'homme tout entier, empirique, scientifique, philosophique et théologique. Nous tenons un personnelisme chrétien à bases biosociales et hylémorphiques¹⁰. Nous espérons comprendre et respecter la dignité et l'unicité de la personne, à la fois humaine et surnaturelle, utilisant l'observation contrôlée autant que l'intuition — dans la justice et la charité¹¹.

¹⁰ Faut-il faire remarquer que nous avons *fait de la psychologie* pendant plus de vingt ans, sans jamais faire de « psychanalyse » ?

¹¹ Sans faire le moindre prosélytisme — ce qui ne conviendrait pas à une école universitaire, — nous avons eu la consolation de compter régulièrement ces derniers temps quelques conversions au catholicisme.

Nous désirons stimuler les recherches, le savoir et la maturité, au moyen de contacts intimes et prolongés entre maîtres et disciples. Formule très ancienne, sans doute ! C'est la meilleure, croyons-nous !

LA RÉDACTION.

Chronique universitaire

LE T.R.P. RECTEUR.

A l'occasion de la remise des diplômes, le T.R.P. Recteur a affirmé que l'Université d'Ottawa avait pleinement compris les conditions fondamentales du développement de notre pays parce qu'elle avait choisi comme mission, et dès 1848, le « rapprochement psychologique des deux groupes ethniques ». Il a poursuivi :

Si, au moins depuis la Confédération, les autres institutions éducatives du Canada s'étaient inspirées des mêmes principes que notre Université, cette même Confédération serait aujourd'hui plus fière de ses réalisations nationales que préoccupée de ses tensions internes, plus ambitieuse de jouer un rôle à l'échelle mondiale que tourmentée par les soucis de sa propre unité.

[...] La mission que s'imposèrent les fondateurs de notre Université fut une gageure, un acte de foi dans l'avenir d'un Canada dont la grandeur s'estompait déjà dans un mouvement encore hésitant vers l'union de toutes les colonies britanniques du Nord américain. Elle s'appuyait surtout sur la conviction que, si les éléments extrémistes peuvent avoir leur heure dans la vie d'une société, la raison — fondement de la collaboration sociale — finit toujours par recouvrer ses droits.

Aussi, est-il nécessaire que l'Université poursuive son œuvre unique selon l'esprit qui l'a toujours animée. Sa tradition maintenant plus que séculaire atteste qu'Ottawa est la seule université canadienne qui ait pleinement compris les conditions fondamentales du développement de notre pays.

Il a ensuite terminé par ces mots :

Comme dans l'histoire de toutes les nations, celle du peuple anglais a montré des divergences occasionnelles sur les normes de la droiture et même parfois des dénis de justice; mais l'honorable tradition du « Fair Play » britannique et de la justice anglaise réapparurent toujours à la surface, et aujourd'hui il est plus qu'admirable d'observer les efforts faits par le gouvernement britannique pour sauvegarder les droits et les intérêts de tous les partis concernés lors du passage de ses colonies à l'état d'indépendance.

C'est cette tradition même qui nous porte à espérer qu'en Ontario — le berceau de la culture britannique au Canada — ces coutumes dont les origines remontent à une époque où l'intolérance religieuse sévissait partout et la méfiance raciale était déchaînée, ces usages mêmes qui furent cristallisés dans une législation d'il y a un siècle, seront bientôt remplacés par la justice anglaise véritable et le vrai « Fair Play » britannique dans notre belle province.

Au cours de l'été, le T.R.P. s'est rendu à Londres pour assister à la réunion des universités du Commonwealth et il a prononcé une allocution à la réunion des présidents des universités du Commonwealth, à Saint-Andrews, Écosse.

COLLATION DES GRADES.

Lors de la cérémonie de la collation des grades, en mai dernier, l'Université a décerné six cent quatre-vingts diplômes, dont vingt-huit doctorats, soixante-cinq maîtrises et quatre diplômes en droit public et en administration.

L'historien américain Mason Wade, directeur du programme des études canadiennes à l'Université de Rochester, N.-Y., a reçu un doctorat *honoris causa*, tandis que M^e Maximilien Caron, doyen de la Faculté de Droit à l'Université de Montréal, a été fait docteur en droit.

Dans son discours de réception, M. Mason Wade a déclaré que la cause du biculturalisme avait d'ores et déjà été gagnée au Canada et que les perspectives du développement futur des deux cultures, française et anglaise, étaient brillantes.

FACULTÉS ECCLÉSIASTIQUES.

Les facultés ecclésiastiques ont été honorées par la récente nomination de Son Excellence M^{sr} Joseph Wilhelm, diplômé de la Faculté de Droit canonique, au poste d'évêque auxiliaire de Calgary.

Trois professeurs de la Faculté de Théologie, les RR.PP. Jean-Marie Tillard, o.p., Roger Guindon, o.m.i., et Jacques Gervais, o.m.i., ont été nommés membres de la Commission consultative de l'épiscopat canadien en vue de la préparation de la seconde session du concile du Vatican II. M^{sr} Lucien Foucrault, chancelier du diocèse de Saint-Jean, Québec, et les abbés Jean Drapeau et Robert Lebel, du séminaire de Rimouski, diplômés des Facultés ecclésiastiques, font également partie de la Commission.

Le R.P. Francis G. Morrissey, o.m.i., a été nommé secrétaire au Centre Sedes Sapientiae avec la responsabilité d'assurer la liaison entre les facultés ecclésiastiques et l'administration centrale.

Le R.P. Émilien Lamirande, o.m.i., professeur à la Faculté de Théologie, a été invité, en qualité d'observateur, à assister à la qua-

trième conférence mondiale de *Foi et Constitution*, tenue à Montréal au cours de l'été. Il a également été délégué par Son Exc. M^{sr} l'Archevêque d'Ottawa au Congrès anglican de Toronto et a assisté à la réunion de la Catholic Theological Society of America, à Saint-Louis, Mo.

Le Sénat académique a approuvé une nouvelle série de grades civils offerts par la Faculté de Théologie. Le candidat qui aura subi avec succès les examens du doctorat en théologie recevra un doctorat en philosophie avec spécialisation en théologie [Ph.D.(Th.)], tandis que le grade de maîtrise en théologie sera octroyé au candidat heureux à la licence en théologie et un baccalauréat civil en théologie sera décerné en même temps que le grade de bachelier en théologie (charte ecclésiastique).

FACULTÉ DES ARTS.

M. Dalton McGuinty, professeur agrégé d'anglais, a été promu au rang de professeur titulaire, tandis que M^{me} Liliane Grey a été nommée chargée de cours en histoire de l'art.

Le R.P. Étienne Gareau, directeur du département de latin-grec, a été élu l'un des vice-présidents de la Société canadienne des Études classiques.

Le professeur Roger Saint-Denis quitte la Faculté des Sciences pures et appliquées pour remplir la nouvelle fonction de vice-doyen adjoint à la Faculté des Arts.

M. Pierre Blois, professeur à l'École normale supérieure d'Éducation physique de Paris, et M. Richard Montpetit, étudiant de l'Université du Michigan, ont fait partie du personnel enseignant d'une clinique de gymnastique organisée au cours de l'été par l'Institut d'Éducation physique.

FACULTÉ DE MÉDECINE.

Les docteurs Bernard-M. Lefebvre, R. Kennedy Smiley et Léonard-F. Bélanger ont reçu des subventions importantes pour effectuer des recherches scientifiques dans le cadre de la Fondation du Traitement et des Recherches du Cancer d'Ontario.

Plus d'une centaine de techniciens en radiologie ont suivi une série de cours offerts par la Société canadienne des Techniciens en

Radiologie. Ces cours étaient les premiers du genre à être donnés dans les deux langues officielles du pays au Canada.

Le docteur J. Burke Ewing, directeur du département de chirurgie, a été invité par l'Association médicale canadienne à donner une série de cours sur la chirurgie de la glande thyroïde et de la vésicule biliaire à Harrison-Hot-Springs, Colombie-Britannique.

Cinq membres du département de pathologie, les docteurs Desmond Magner, H. A. Heggveit, J. S. Campbell, Pierre Fournier et G. B. Tolnai ont assisté au congrès de l'Association canadienne des Pathologistes à Toronto. Les trois premiers ont lu des communications scientifiques.

Quatorze membres du personnel de la Faculté ont participé aux sessions de la Federation of Biological Societies, à London, Ontario. Douze d'entre eux ont lu des communications sur les recherches poursuivies à Ottawa. Le docteur Joseph Auer, doyen adjoint de la Faculté et directeur du département d'anatomie, a présidé les sessions de l'Association canadienne des Anatomistes, tandis que le docteur Margaret Beznak, du département de physiologie, a assisté aux sessions de la Société canadienne des Physiologistes, dont elle est l'une des conseillères.

Le docteur James S. Campbell, professeur titulaire de pathologie, a lu une communication au sixième congrès international de gérontologie à Copenhague et s'est ensuite rendu à Moscou et à Kiev où il a assisté à la Conference on Social Medicine and Geriatrics.

FACULTÉ DE DROIT.

Le professeur Pierre Azard, doyen de la Faculté de Droit, a organisé deux colloques d'introduction aux études juridiques à l'intention des finissants des collèges classiques de la province de Québec afin de les éclairer sur les études du droit civil québécois.

FACULTÉ DES SCIENCES PURES ET APPLIQUÉES.

Le R.P. Roland Sanschagrin, o.m.i., professeur adjoint au département de géologie, remplace M. Roger Saint-Denis au poste d'assistant académique du doyen de la Faculté.

A compter de septembre, tous les cours obligatoires de l'année pré-sciences seront dispensés dans les deux langues française et

anglaise. Il en sera ainsi de tous les cours de la première année de la Faculté des Sciences à partir de septembre 1964.

M. John M. Robson, directeur du département de physique, a reçu un doctorat ès sciences de l'Université de Cambridge, Angleterre, en reconnaissance de ses travaux en physique nucléaire.

Le professeur George Glinski, vice-doyen de la Faculté, a organisé trois des sessions techniques du 77^e congrès annuel de l'Institut des Ingénieurs du Canada, tenu à Québec, tandis que M. Olgierd Celinski, professeur adjoint au département de génie électrique, a donné une communication sur *Time and Load Factor in Engineering Education*.

M. Louis-Alfred Beauchesne, professeur agrégé de génie électrique, a été nommé vice-président du comité d'éducation de l'Institute of Electrical and Electronics Engineers, pour la section canadienne.

Le professeur Keith Laidler, vice-doyen, a donné des conférences à Sarrebruck, à l'Institut Max-Planck, à Mulheim-sur-Ruhr et à l'Université de Paris, tandis que M. A. H. Galbraith, professeur titulaire de génie électrique, a lu une communication à l'assemblée annuelle de l'American Society for Engineering Education à Philadelphie.

Le R.F. Fabius LeBlanc, s.c., professeur adjoint de biologie, à l'invitation du gouvernement des États-Unis, a participé à un colloque sur la biologie tropicale à l'Université de Costa-Rica, à San-Jose.

ÉCOLE DE SERVICE SOCIAL.

Le R.P. Swithun Bowers, o.m.i., directeur de l'école, a été invité à donner des cours durant le premier semestre à l'Institut d'Études Supérieures de la Faculté de Philosophie et Lettres à l'Université de Fribourg, Suisse.

COURS DE VACANCES.

Un nombre sans précédent d'étudiants se sont inscrits à la session des cours d'été. Au nombre de plus de 3.200, ils fréquentent les 217 cours offerts par les diverses facultés et instituts.

DEUILS A L'UNIVERSITÉ.

L'Université a été cruellement éprouvée par la perte de trois membres de son personnel.

Le R.P. Raoul Senécal, o.m.i., à l'Université depuis 1910, est décédé le 5 juin. Il fut longtemps professeur de comptabilité, membre du Conseil d'Administration et du Sénat, directeur de la section de Commerce et vice-doyen de la Faculté des Arts. Au moment de sa mort, il occupait le poste d'assistant archiviste.

Quelques jours plus tard, le 8 juin, le R.P. Gilbert Forcier, o.m.i., régent de l'École des Infirmières, mourait à son tour. Il faisait partie du corps enseignant depuis 1957, après avoir professé aux collèges Saint-Jean, à Edmonton, et Saint-Louis, à Rouyn. A l'Université, il travailla à la Faculté des Sciences sociales et fut bibliothécaire, avant d'occuper le poste de régent.

Le frère Charles-Édouard Roy, o.m.i., était à l'Université depuis 1906; il y a rempli divers emplois, en particulier celui de préposé au chauffage. Il a succombé à une crise cardiaque le 20 juin.

PUBLICATIONS.

Au cours du dernier trimestre, les ouvrages suivants ont été publiés :

Germain Lesage, o.m.i., *Notre éveil culturel*, Montréal, Rayonnement, 1963, 200 pages.

Adam Exner, o.m.i., *The Amplexus Reservatus seen in the History of Catholic Doctrine on the Use of Marriage*, University of Ottawa Press, 22,5 cm., xxii-272 pages.

Raymond-H. Shevenell, o.m.i., *Recherches et Thèses. Research and Theses*, 3^e édition, Éditions de l'Université d'Ottawa, 27,5 cm., 162 pages.

Émilien Lamirande, o.m.i., *What is Communion of Saints*, Translated by A. Manson, London, Burns & Oates, [1963], 159 p. (Faith and Fact Books, 26.)

Émilien Lamirande, o.m.i., *The Communion of Saints*, Translated by A. Manson, New York, Hawthorn Books, [1963], 155 p. (Twentieth Century Encyclopedia of Catholicism, n° 26.)

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

Dom CLAUDE JEAN-NESMY. — *Pratique de la Confession*. Desclée de Brouwer, 1962. 19 cm., 328 p. (Cahiers de la Pierre-Qui-Vire, n° 19.)

Sous un titre qui aurait pu annoncer des conseils ou des exhortations sur la pratique de la confession, on a l'agréable surprise de découvrir beaucoup plus et beaucoup mieux : un excellent exposé de la théologie du sacrement de pénitence, à l'usage des chrétiens sérieux qui désirent pénétrer plus avant dans l'intelligence des mystères et des pratiques de notre religion.

Le but précis de cet ouvrage, c'est de « permettre à ceux qui ne pourraient aborder directement l'étude des multiples recherches historiques ou théologiques de profiter néanmoins des résultats ainsi acquis, afin qu'ils puissent recourir au sacrement de pénitence avec une conscience plus vive et plus éclairée » (p. 16). Et cette tâche qu'il s'était assignée, l'auteur l'a accomplie de main de maître. Il a su recueillir judicieusement ce qu'on peut trouver de plus solide et de plus profond dans les meilleurs ouvrages techniques contemporains, pour le livrer à ses lecteurs dans une présentation sobre et claire, qui leur donne accès à cette doctrine très substantielle et très riche, mais sans s'égarer dans les questions litigieuses, et sans non plus s'encombrer d'un vocabulaire (ancien ou moderne !) qui ne leur serait pas familier.

Sans relever quelques négligeables peccadilles de style ou de typographie, il y a quand même, me semble-t-il, une lacune sérieuse qu'on ne saurait passer sous silence. Alors que la contrition, la confession et, d'autre part, l'absolution sont très heureusement traitées à loisir, l'auteur ne consacre *ex professo* à la satisfaction qu'une vingtaine de pages qui, par surcroît, me paraissent vraiment décevantes. On souhaiterait voir mieux exploité le thème biblique si riche et si important du châtiment pour le péché, et mieux présentée la théologie de l'acceptation volontaire de la peine dans une perspective de réconciliation, ainsi que de l'insertion du sacrement, de ce point de vue aussi, dans la vie pénitente du chrétien au sein de l'Église.

Malgré cette lacune, l'ouvrage n'en mérite pas moins les plus grands éloges pour la profondeur et la précision de sa doctrine, pour la clarté et la simplicité de sa présentation, en même temps que pour ses précieuses préoccupations pastorales.

Eugène MARCOTTE, o.m.i.

* * *

Y. CONGAR. — *La Foi et la Théologie*. Tournai, Desclée, 1962. 22,5 cm., xvi-282 p.

Ce livre est le premier d'une nouvelle collection « Le mystère chrétien », qui comprendra une trentaine de volumes, distribués en trois groupes, à savoir théologie dogmatique, sacramentaire et morale. Ce sera l'œuvre d'une équipe de collaborateurs éminents, dont chacun a acquis une compétence spéciale dans différents secteurs de la science théologique.

Avant de donner à cet ouvrage inaugural sa forme actuelle, le père Congar avait conçu et rédigé, en 1958, trois traités de théologie fondamentale comme textes de manuels d'enseignement. C'est ce qui explique le caractère extrêmement clair (l'auteur emploie même le mot « élémentaire »), condensé, méthodique et même schématique de son volume qui comprend trois parties : Connaissance de la foi; Introduction à la théologie; Brève histoire de la théologie.

Dans la première partie, il est question de la Révélation, de sa formulation dogmatique, de la structure épistémologique et psychologique de l'acte de foi, et du progrès de l'Église dans l'intelligence de la foi, i.e. du développement doctrinal. Puis, l'auteur explique le sens du mot « théologie », son objet formel et son sujet, ses parties intégrantes et son unité, ainsi que son rapport à la vie du prêtre. Nous trouvons, dans cette deuxième partie, des pages d'une actualité brûlante sur les sources de la Révélation, en particulier la Tradition dont l'Écriture fait partie, et sur la valeur incomparable du thomisme et le fait que saint Thomas demeure « un maître à penser inégalable », car, même s'il n'a pas tout dit, c'est encore dans l'optique de ses principes et de sa « philosophia perennis », non pas que l'on trouvera la description des idéologies nouvelles, mais que l'on saura à quoi s'en tenir sur celles-ci, après les avoir examinées aux points de vue philosophique et théologique.

Outre plusieurs pages bibliographiques et, tout le long du texte, de nombreux renvois à des ouvrages ou articles anciens et modernes, l'auteur fournit aussi un index des références bibliques, un index des noms propres, un index analytique, une table systématique des matières et une liste de vingt thèses, qui cristallisent, chacune en une phrase concise, tout l'essentiel de la matière étudiée. On sait qu'il est des professeurs qui répudient l'usage des thèses sous prétexte qu'elles gênent la pensée au point de la fausser; mais elles sont aussi des guides dans l'exposé tout en le préservant de divagation. Quand on voit tant de personnes, qui assument le rôle de maîtres, pérorer autour d'une question sans jamais la pénétrer, aller à l'aventure et à la recherche du tout nouveau, se gargariser de mots et de néologismes plus ou moins ésotériques, on ne peut s'empêcher de croire qu'il y a des avantages à s'astreindre à des objectifs précis pour savoir exactement ce dont il est question et où l'on va.

On ne peut pas nier qu'il existe, dans certains milieux catholiques contemporains, un mouvement pour discréditer et rejeter l'autorité de saint Thomas, à l'encontre des injonctions répétées de notre Mère la sainte Église; et il fait bon de voir un maître théologien de la trempe du père Congar insister sur la vitalité et l'actualité de la pensée thomiste qui, mieux que tout autre système philosophique ou théologique, est apte à produire l'habitus intellectuel qui convient aux études théologiques.

Si les numéros subséquents de cette nouvelle série sont de même calibre que ce premier volume, quant à la doctrine, sa présentation et sa rigueur scientifique, nous aurons un cours « élémentaire » de théologie de toute première qualité, d'une riche densité et « ad mentem Aquinatis » comme le veut le Magistère de l'Église; texte moderne, sans être de tendance moderniste, et traditionnel, sans être la simple répétition de manuels précédents.

Il n'y a pas que les séminaristes en première année de théologie et les laïcs désireux d'une meilleure intelligence de leur foi qui profiteront de cet ouvrage étoffé et clair du père Congar; tous les prêtres, qui n'ont pas perdu le goût des

études, y trouveront le moyen de renouveler et approfondir leur culture religieuse, afin de faire rayonner la lumière en eux et autour d'eux.

* * *

Eugène MARCOTTE, o.m.i.

BERTRAND GAULLIER. — *L'État des Enfants morts sans Baptême d'après saint Thomas d'Aquin*. Paris, Lethielleux, [1961]. 20 cm., 176 p. (Coll. *Théologie, Pastorale et Spiritualité, Recherches et Synthèses*, n° XI.)

Le titre de cet ouvrage semblerait annoncer une étude sur la question si actuelle des possibilités de salut pour les enfants morts sans baptême, mais l'auteur se défend d'entrer dans cette controverse. Il lui arrive quand même parfois de s'y aventurer (surtout p. 140-146), mais d'une façon trop sommaire, sans tenir assez compte de la complexité du problème.

Mais son sujet c'est, d'après saint Thomas, la nature des limbes des enfants, et donc la condition des âmes qui s'y trouvent. Après un très bref exposé des sources bibliques, patristiques et théologiques de la pensée du saint Docteur sur ce point, l'auteur examine successivement cette pensée sur l'état privatif ou pénal (privation de la vision béatifique, mais sans peine sensible ni afflictive) et sur l'état positif ou naturel (surtout quant aux activités de connaissance et d'amour), ces deux états qu'il qualifie respectivement, et peut-être pas très heureusement, de « cause formelle » et de « cause matérielle » des limbes. Enfin, une brève partie sur le développement ultérieur de la doctrine thomiste complète cet ouvrage.

Étude intéressante, qui manifeste à quel point saint Thomas a fait progresser la pensée théologique sur cet important et difficile secteur des mystères de l'au-delà.

* * *

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

Œuvres de saint Augustin. Aux moines d'Adrumète et de Provence. Paris, Desclée de Brouwer, 1962. 17 cm., 867 p. (Bibliothèque augustinienne, 24, troisième série : la grâce.)

Ce volume contient quatre opuscules dans lesquels saint Augustin a répondu à des difficultés qu'on éprouvait, dans certains milieux d'Afrique et de Gaule, à l'égard de sa doctrine sur la grâce et le salut : le *De gratia et libero arbitrio* et le *De correptione et gratia*, adressés aux moines d'Adrumète; le *De prædestinatione sanctorum* et le *De dono perseverantiæ*, adressés aux moines de Provence. On reproduit, à défaut d'une édition critique plus récente, le texte des Mauristes. Nous devons la traduction des deux premiers traités à J. Pintard qui s'est fait avantageusement connaître par sa thèse sur le sacerdoce selon saint Augustin, et celle des deux autres, avec les introductions et les notes, à J. Chéné, p.s.s., auteur de plusieurs travaux sur la doctrine augustinienne de la grâce et de la prédestination. On a ajouté, pour compléter le dossier, plusieurs lettres en rapport avec le mouvement d'opposition au sévère enseignement d'Augustin.

La traduction révèle un grand souci de fidélité, avec peut-être, dans les deux premiers traités, une volonté de suivre l'original d'encore plus près. Les introductions et les notes exposent clairement des problèmes difficiles, au milieu desquels M. Chéné se meut à l'aise, au point d'avoir parfois la tentation de s'éloigner un peu des textes qu'il étudie. Une trentaine de notes complémentaires s'attachent à élucider les principales questions posées par les opuscules publiés, comme l'action de la grâce et sa gratuité, le péché, la volonté salvifique de Dieu, la prédestination. Les données bibliographiques sont particulièrement abondantes et précises (on

aurait pu signaler la traduction française de la brochure de O. Rottmanner, *Der Augustinismus*, Munich, 1892, traduction de J. Liébaert, parue dans les *Mélanges de Science religieuse*, 6 [1949], p. 31-48; les études citées n'ont cependant pas été ensuite utilisées de façon à nous renseigner sur l'état présent des recherches.

C'est à un usage prolongé seulement qu'un ouvrage comme celui-ci manifeste sa valeur réelle. Disons pourtant que ce nouveau volume de la *Bibliothèque augustinienne* est remarquable à plusieurs points de vue et qu'il mérite probablement d'être classé parmi les meilleurs de la collection.

Émilien LAMIRANDE, o.m.i.

* * *

✓ PHILIPPE DELHAYE. — *Pierre Lombard, sa vie, son œuvre, sa morale*. Montréal, Institut d'Études médiévales, 1961. 19,5 cm., 112 p.

Depuis 1947, sous les auspices de l'Institut Albert-le-Grand de l'Université de Montréal, une conférence publique est offerte chaque année, à l'occasion de la fête de saint Albert, par un théologien ou un philosophe de renom. Le présent opuscule reproduit la conférence de 1960. On peut présumer que le texte original a été développé et amplifié pour atteindre les cent pages.

L'auteur relate la vie et l'œuvre de Pierre Lombard, qui mourut il y a huit siècles. Puis, il considère à quel type de morale il faut rattacher l'éthique du Lombard et comment l'homme s'engage dans la voie tracée par des actes libres et moraux. Il est aussi question des vertus du chrétien, des béatitudes et des dons du Saint-Esprit, ainsi que du péché et de la pénitence. En traitant des méthodes lombardiennes, on fait ressortir certains traits caractéristiques de la morale du Lombard, où l'idée de dignité chrétienne et le dynamisme des vertus théologiques sont au premier plan.

On n'entend pas parler souvent de Pierre Lombard de nos jours; cependant, ces rapides aperçus sur sa théologie morale biblique ne peuvent qu'aider à mieux comprendre saint Thomas lui-même, dont la première œuvre, qui parut en 1254, fut le commentaire des *Quatre Livres de Sentences* de Pierre Lombard.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

✓ ANDRÉ GODIN, s.j. — *Le Dieu des Parents et le Dieu des Enfants*. [Tournai], Casterman, 1963. 19 cm., 123 p.

Les trois études de psychologie religieuse réunies dans ce petit volume portent les titres que voici :

1. *Le Dieu des parents et des enfants*.
2. *Le prêtre et son image*.
3. *Croissance psychologique et prière chrétienne*.

« Dans une perspective génétique, écrit l'auteur, on a cherché à jalonner quelques étapes du cheminement historique le long duquel la vie affective de l'homme se déploie et peut ainsi se préparer à la rencontre du mystère de Dieu. »

Cet ouvrage est à la fois théorique et pratique. Il cite un grand nombre d'exemples lumineux et fait comprendre admirablement bien la psychologie religieuse des petits et des adolescents. Il éclairera non seulement les parents, mais tous les éducateurs, les catéchistes, les prêtres.

Germain LESAGE, o.m.i.

* * *

L. SHEIL, s.j. — *Priez ainsi*. Mulhouse, Salvator, 1963. 19 cm., 165 p.

Écrit originellement en anglais, par un prédicateur d'Irlande, cet ouvrage est traduit par René Virrion.

Les principales pages de l'Évangile défilent sous les yeux du lecteur en soixante-huit sujets d'oraison brièvement expliqués en quatre points : récit évangélique, reconstitution de la scène, application personnelle, prière.

Les âmes pieuses, dans tous les états de vie, trouveront en ces réflexions bibliques un appui pour leur ferveur.

Germain LESAGE, o.m.i.

* * *

HENRI SAMSON, s.j. — *Propos spirituels d'un Psychiatre*. Montréal, Les Éditions Bellarmin, [1963]. 20,5 cm., 261 p.

L'éminent spécialiste jésuite de Montréal publie dans ce volume une série de conférences spirituelles sur l'Ascension de Jésus-Christ. « L'Esprit de Dieu, nous assure-t-il, a bien voulu se servir de ces paroles, si imparfaites soient-elles, pour guider son dialogue silencieux dans les âmes. »

Il semble que l'Esprit-Saint féconde autant le verbe écrit de l'auteur que son verbe oral, puisqu'en moins de trois mois une nouvelle édition de ses *Propos* s'impose déjà.

Au cas où d'aucuns chercheraient dans l'ouvrage les réflexions psychanalytiques que le titre suppose, disons que s'il s'agit bien de « propos spirituels », ils sont d'ordre dogmatique et non de caractère psychologique.

L'auteur nous explique le choix de son sujet : « Ce sommet lumineux dans l'aventure du Christ sur terre, cette rencontre glorieuse avec le Père, exprime en langage symbolique une théologie condensée autour du triomphe du Christ et l'aboutissement de notre propre aventure spirituelle. De plus, dans la vaste constellation des mystères chrétiens, chacun de ceux-ci mérite d'être scruté longuement en lui-même, sous le télescope vacillant de la prière de l'homme. »

Le père Samson ajoute à notre littérature spirituelle canadienne un ouvrage bien pensé, bien écrit et bien présenté.

Germain LESAGE, o.m.i.

* * *

CHARLES A. SCHLECK, C.S.C. — *The Theology of Vocations*. Milwaukee, The Bruce Publishing Company, [1963]. 23 cm., ix-357 p.

Selon l'éditeur, cet ouvrage a un mérite particulier : celui d'être la première étude complète publiée en anglais sur ce thème.

Les cinq parties traitées par l'auteur sont : 1° *La vocation en général* (p. 13-23); 2° *Les charismes* (p. 24-38); 3° *La vie contemplative et la vie active* (p. 39-86); 4° *Les états de perfection* (p. 87-260); 5° *Les autres formes de vie chrétienne parfaite*, c'est-à-dire le sacerdoce, la chasteté dans le monde, le mariage (p. 261-336). Un appendice explique pourquoi la profession religieuse n'est pas un sacrement.

Le volume est surtout louable pour son long exposé des états de perfection : notion générale, instituts séculiers, vie religieuse, vocation religieuse, épiscopat.

Le père Schleck, qui est un théologien de renom, offre ici une étude doctrinale bien documentée et profonde. Des considérations d'ordre pratique rattachent aussi l'ouvrage au ministère pastoral. *The Theology of Vocation* devra se trouver dans toutes les bibliothèques sacerdotales et religieuses des milieux anglophones.

Germain LESAGE, o.m.i.

* * *

✓
JEAN DANIELOU, s.j. — *Le Chrétien et le Monde moderne*. [Tournai], Desclée et Cie, 1959. 18 cm., 79 p. (Coll. « Le monde et la foi », 274.)

Ce petit volume nous présente trois études et une conférence. Le titre coiffe bien la réunion des quatre exposés. L'auteur y aborde le problème de la foi face à la mentalité contemporaine où il développe les difficultés de croire de notre temps. « Défense du pratiquant » met en valeur la vraie signification de la vie sacramentelle de l'Église. « Ils [les sacrements] sont le lieu où la vie de Dieu jaillit dans le monde pour lui communiquer l'incorruptibilité » (p. 35). Le troisième texte analyse « Bienheureux les pauvres ». L'auteur dégage le vrai sens de la pauvreté en éliminant les ambiguïtés du terme pour ensuite s'attarder sur l'essentiel selon l'Évangile. « Être pauvre se définit essentiellement en relation avec Dieu et non d'abord dans une relation aux biens matériels ou aux autres hommes » (p. 49). « Elle consiste à être libre à l'égard de tout sauf de la volonté de Dieu » (p. 52). La conférence fut prononcée le 19 juin 1955 lors du 4^e congrès international pour la paix et la civilisation. « Espoirs humains et espérance chrétienne. » On y étudie la relation cité céleste et avenir de la cité terrestre. « L'effort pour construire la cité des hommes est inséparable de l'effort pour construire la cité de Dieu » (p. 78). Pleine d'idées profondes, cette brochure oriente vers une réflexion chrétienne poussée.

Gaston RIOUX, o.m.i.

* * *

✓
A. HEUSER. — *Le Christ et l'Église, Hier et Aujourd'hui*. Tours, Mame, 1962. 21,5 cm., 303 p.

De plus en plus la catéchèse des adolescents préoccupe les catéchistes qui, depuis la parution du *Catéchisme biblique* il y a déjà quelques années, essaient de présenter aux jeunes d'aujourd'hui une doctrine saine et engageante.

Ce volume, un autre fruit du renouveau liturgique et pastoral, est une histoire de l'Église adaptée à la mentalité des adolescents. « L'auteur ne cherche pas à susciter l'intérêt superficiel par le récit romancé et piquant d'anecdotes décousues. Il arpente l'histoire, met le doigt sur les faits saillants, dégage les lignes de force et projette sur elles le regard de foi familiarisé avec le mystère du Christ. Il accorde son regard au mystère de l'Église qui perce dans la vie palpitante de l'Église. »

On ne peut pas séparer l'Église du Christ, ni présenter le Christ aujourd'hui sans parler de son Église, et c'est pourquoi ce manuel a le mérite de présenter aux étudiants, parfois peut-être sous une forme un peu schématique, cette histoire du salut continuée jusqu'à nos jours, l'histoire de Jésus dans son Église.

Francis-G. MORRISSEY, o.m.i.

* * *

✓
LAWRENCE F. BARMANN, S.J. — *Newman at St. Mary's, A Selection of the Plain and Parochial Sermons*. Westminster, Md., The Newman Press, 1962. 22 cm., xxviii-211 p.

In this era of oecumenical dialogue, the figure of John Henry Cardinal Newman is ever present to our minds. By his efforts to remove some of the religious prejudices separating them, Newman did much to bring Christians closer to Christ. This was one of the focal points of his writings and sermons, for he held that the idea of a Christian as set forth in Scripture is something very definite. His sermons

served to illustrate this point by presenting different aspects of a Christian's spiritual essence.

A choice was made of twenty sermons preached at the Church of St. Mary the Virgin, where Newman was named Vicar in 1828. These sermons, which date before his conversion in 1845, have, as he himself said, "nothing uncatholic about them, and require no correction at all".

The first edition of these twenty texts appeared in 1878, and it is indeed fitting that they be presented once again to the public since their doctrine is one of hope and light. As Pourrat says, Newman's spirituality "must be particularly recommended to people of understanding who are lost in the darkness of unbelief and seek the light of faith". "His sermons ever remain as contemporary, existential, and perennial as Truth itself."

Francis G. MORRISEY, O.M.I.

* * *

THOMAS-M. LANDRY, o.p. — *Mission catholique et française en Nouvelle-Angleterre*. Québec, Les Éditions Ferland, 1962. 22,5 cm., 296 p.

Il y a intérêt à lire le livre récent du père Thomas-M. Landry, o.p., *Mission catholique et française en Nouvelle-Angleterre*, publié aux Éditions Ferland de Québec. Dans ce recueil, le père Landry s'est efforcé de nous mettre en face du fait franco-américain aux États-Unis et plus précisément en Nouvelle-Angleterre; il en a suffisamment bien esquissé les problèmes et tracé les éléments qu'il en croit être la solution. Nous lui tenons grâce de l'option généreuse qu'il a faite de demeurer « ce qu'il est » au sein de la société américaine, du témoignage qu'il a rendu, et de l'effort qu'il a déployé pour susciter chez le Franco-Américain une option semblable et un témoignage tout aussi vivant. Nous avons vu en lui un militant et un apôtre d'une cause qui lui était chère.

Malgré le style oratoire parfois trop accentué, il a su peindre les traits profonds et complexes à la fois du visage de l'âme franco-américaine. Nous voyons poindre une âme inquiète, instable et quelque peu nostalgique à la recherche d'une formule qui lui permette de s'exprimer et de se perpétuer. Peut-être faudra-t-il repenser le problème de la survivance française en Nouvelle-Angleterre en termes de sociologie contemporaine; mais il faudra faire vite; peut-être pourra-t-on alors frapper moins fortement les notes émotives et tabler davantage sur les réalités fondamentales; peut-être enfin pourra-t-on se montrer plus pondéré dans les jugements que l'on porte sur le clergé, la famille, les institutions et les organismes en termes de lâcheté, d'infidélité et de trahison que nous croyons trop sévères.

Roger LABRECQUE.

* * *

LUCIEN FIRMIN. — *Vos enfants... Nos élèves. Comment les aider ?* [Tournai], Casterman, 1963. 20 cm., 264 p.

Les parents et les éducateurs sont les destinataires de ce cours pratique de formation des enfants, des adolescents et des jeunes. Ceux-ci sont suivis par l'auteur dans toutes les sphères de leurs activités : à la maison, à l'école, en vacances, dans leurs études, dans leur formation morale, dans leurs devoirs religieux.

Cette petite somme, écrite en un langage simple, renferme toute une mine de considérations doctrinales et psychologiques.

Le lecteur canadien sera peut-être dérouté, au départ, par les références au système scolaire français, fort différent du nôtre; mais s'il se donne la peine de faire les transpositions requises, il trouvera dans cet ouvrage une solution à beaucoup de nos propres problèmes.

Une petite bibliographie et une table des matières détaillée accroissent encore l'utilité de ce traité pédagogique.

Germain LESAGE, o.m.i.

* * *

FERNAND DUMONT et YVES MARTIN. — *L'Analyse des Structures sociales régionales. Étude sociologique de la région de Saint-Jérôme*. Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1963. 23 cm., 269 p.

Un feuillet de publicité nous rappelle que ce volume est « la première étude sociologique consacrée à l'une des régions de la province de Québec ». Il s'agit du diocèse de Saint-Jérôme, qui « ... offre un intérêt tout particulier à la fois du point de vue des problèmes posés à la recherche et des problèmes dont devraient tenir compte des projets d'aménagement du territoire. Située à proximité de la zone métropolitaine de Montréal dont elle subit profondément l'influence, cette région comprend des secteurs agricoles prospères mais aussi des aires économiquement déprimées; elle englobe une partie des Laurentides et certains des centres de tourisme les plus importants de la province; des groupes ethniques différents s'y retrouvent aux côtés d'une forte majorité canadienne-française. »

L'ouvrage comprend cinq chapitres : le premier est un essai de méthodologie; le dernier compare sommairement la région étudiée au reste de la province. Les trois chapitres centraux sont proprement sociographiques et portent sur : 1° le peuplement et la structure démographique; 2° la structure économique et les occupations; 3° la structure sociale d'ensemble.

Les auteurs ont divisé leur territoire en dix zones qui sont étudiées séparément. Le texte est complété par 35 tableaux, 11 cartes et 4 graphiques.

La réputation des deux enquêteurs garantit la valeur de leur travail qui est destiné, semble-t-il, aux seuls spécialistes. De fait, il est impossible de résumer les 145 pages de descriptions techniques. On peut regretter qu'aucune préoccupation financière n'ait obligé à chercher des lecteurs-acheteurs. L'insuffisance de la table des matières et l'absence voulue (p. 187) de conclusions générales, pourtant faciles à rédiger, font que ce monument remarquable n'est adapté qu'aux chercheurs patients.

Germain LESAGE, o.m.i.

* * *

Table des matières

ANNÉE 1963

Articles de fond

	PAGES
BAILEY (L.). — <i>Le Concert européen et l'époque actuelle</i>	417-439
BARMANN (L. F.), S.J. — <i>Salvian of Marseilles Re-evaluated</i>	79-97
BARRY (W. F.), WYSPIANSKI (J. O.) and DAYHAW (L. T.). — <i>Brain Wave Amplitude and Creative Thinking</i>	269-276
BARRY (W.) and ERTL (J.). — <i>Intra-Cortical Delay and Intelligence</i>	197-202
CAMPBELL (A. P.). — <i>The Mediaeval Mystery Cycle Liturgical in Impulse</i>	23-37
COSTIGAN (R. F.), S.J. — <i>A Rationalist Critique of Grotius</i>	289-307
DAYHAW (L. T.), WYSPIANSKI (J. O.) and BARRY (W. F.). — <i>Brain Wave Amplitude and Creative Thinking</i>	269-276
DUHAMEL (R.). — <i>Chateaubriand et M^{me} de Staël</i>	117-138
— <i>Dix ans de romantisme</i>	371-407
ERTL (J.) and BARRY (W.). — <i>Intra-Cortical Delay and Intelligence</i>	197-202
GODBOUT (A.). — <i>Les Franco-Ontariens et leurs écoles, de 1791 à 1844</i>	245-268; 462-479
HURTUBISE (P.), o.m.i. — <i>M^{sr} de Charbonnel et M^{sr} Guigues, o.m.i.</i>	38-61
LAMONTAGNE (R.). — <i>Lettre de Bouguer à Lotbinière</i>	342-344
— <i>Lettre de Pierre Bouguer au ministre de la Marine</i>	72-74
LEE (C.). — <i>The Socio-Educational Thoughts of Motse</i>	325-336; 440-461
LEGAULT (R.-O.). — <i>Nidification chez les poissons</i>	75-78
LESAGE (G.), o.m.i. — <i>Grandeurs de la personne</i>	308-324
— <i>Pour construire la Cité</i>	5-22
— <i>Traits personnalistes de la pensée contemporaine</i>	163-179
MACLENNAN (H.). — <i>Our Future</i>	203-210
MARCOTTE (E.), o.m.i. — <i>Le renouveau du diaconat</i>	180-196
NAVONE (J.), s.j. — <i>Reverence for the Individual as an Expression of the Divine Mind and Will</i>	139-162
RÉDACTION (La). — <i>L'École de Psychologie et d'Éducation de l'Université d'Ottawa</i>	480-485
ROESCH (Dr. E. J.). — <i>Thomas Hobbes and our Times</i>	62-71
SERPER (A.). — <i>La foi profonde de Rutebeuf</i>	337-341
TILLARD (Fr. J.-M.-R.), o.p. — <i>Le concile, mystère de foi</i>	277-288
WOJCIECHOWSKI (J. A.). — <i>Are We Bringing Up the Man of Tomorrow?</i>	408-416
WYSPIANSKI (J. O.), BARRY (W. F.) and DAYHAW (L. T.). — <i>Brain Wave Amplitude and Creative Thinking</i>	269-276

Partie documentaire

<i>Thèses préparées aux facultés ecclésiastiques de l'Université d'Ottawa</i>	211-224
<i>Thèses de maîtrise et de doctorat soutenues à l'Université d'Ottawa durant l'année académique 1961-1962</i>	345-349

Chronique universitaire

98-103; 225-229; 350-354; 486-491.

*Bibliographie**Comptes rendus bibliographiques*

	PAGES
ABBÉ X... — <i>Hé... M'sieur l'Abbé ! Journal d'un jeune vicaire</i>	236
ABEL (F.-M.), o.p. and STARCKY (Jean). — <i>Les Livres des Maccabées</i>	104
ALZIN (Josse). — <i>Le « Petit Curé ». Un Saint Moderne. Le Père Antoine-Marie Pucci, premier religieux-curé canonisé</i>	236
APOLLINAIRE (T.R.P.), o.f.m., cap. — <i>Le Père Léopold, Ministre de la Pénitence</i>	362-363
ASTI VERA (Armando), BOOLE (George). — <i>Analisis matematico de la logica, ensayo de un calculo del razonamiento deductivo</i>	114
AUGUSTIN (Saint). — <i>Œuvres. Aux moines d'Adrumète et de Provence</i>	494-495
BARMANN (Lawrence F.), S.J. — <i>Newman at St. Mary's. A Selection of the Plain and Parochial Sermons</i>	498
BARSOTTI (Divo). — <i>Christianisme russe</i>	364
BÉRARD (C.). — <i>Mathématiques</i>	244
BERGHOFF (Stéphane). — <i>Femme heureuse — Mariage heureux</i>	108
BERNARD (Jean-Jacques). — <i>Saint Paul</i>	106
BERNIER (Cyrille), o.m.i. — <i>Les Bernier d'Amérique</i>	113
BLAIN (Jean-Baptiste). — <i>La vie de Monsieur Jean-Baptiste de La Salle, Instituteur des Frères des Écoles chrétiennes</i>	361
BOOLE (George), ASTI VERA (Armando). — <i>Analisis matematico de la logica, ensayo de un calculo del razonamiento deductivo</i>	114
BOUGÉ (Yvonne). — <i>Saints sans Auréole. En Marge du Service social</i>	365-366
BRAUN (F.-M.), o.p. et MOLLAT (D.), s.j. — <i>L'Évangile et les Épîtres de saint Jean</i>	104
BREUER (J.). — <i>Initiation à la Théorie des Ensembles</i>	243-244
CAUSSADE (Jean-Pierre de). — <i>Lettres spirituelles. I.</i>	360
CAZELLES (H.), p.s.s. — <i>Les Livres des Chroniques</i>	104
CELIER (Paul). — <i>Que fais-je au monde ?</i>	109-110
CHARLES BORROMÉE (Saint). — <i>Homélies, Sermons et Entretiens</i>	116
CHAUCHARD (Paul). — <i>Notre corps, ce mystère</i>	107-108
<i>Christus ist wahrhaft auferstanden. — Worte der Wäter zum Osterfest</i>	359
CLARK (S. D.). — <i>The Developing Canadian Community</i>	112
CONGAR (Y.). — <i>La Foi et la Théologie</i>	492-494
CONSEIL DES ARTS DU CANADA (Le). — <i>Cinquième rapport annuel, 1961-1962</i>	112-113
CONSIDINE (Daniel), s.j. — <i>Gott liebt uns</i>	358
COOPER (John Irwin). — <i>The blessed Communion. The Origins and History of the Diocese of Montreal 1760-1960</i>	365
COUTURIER (Paul). — <i>Œcuménisme spirituel</i>	233-234
DANIÉLOU (Jean), s.j. — <i>Le Chrétien et le Monde moderne</i>	497
DAUJAT (Jean). — <i>Le Christianisme et l'Homme contemporain</i>	106
— <i>Psychologie scientifique et pensée chrétienne</i>	239-240
DAVELUY (Marie-Claire). — <i>Jeanne Mance, 1606-1673</i>	362

	PAGES
DELHAYE (Philippe). — <i>Pierre Lombard, sa vie, son œuvre, sa morale</i>	495
DE VAUX (R.), o.p. — <i>Les Livres de Samuel</i>	104
<i>Dialogue 1961</i>	113
DUMONT (Fernand) et MARTIN (Yves). — <i>L'Analyse des Structures sociales régionales. Étude sociologique de la région de Saint-Jérôme</i>	499
DUQUESNE (Jacques). — <i>Les 16-24 ans</i>	237
<i>Encyclique Mater et Magistra (L'). Analyse et commentaires par l'équipe de la revue Relations</i>	356
<i>Enseignements Pontificaux (Les). Les Instituts de Vie parfaite</i>	230
FIRMIN (Lucien). — <i>Vos enfants... Nos élèves. Comment les aider ?</i>	499
FLICHNER (Albert). — « <i>Audite Filii.</i> » <i>Sermons pour enfants</i>	234
GALICHET (G.) et MONDOUAUD (G.). — <i>Je découvre la Grammaire et l'Orthographe</i>	370
GALOT (Jean), s.j. — <i>Saint Joseph</i>	362
GAULIN (Claude) et LARUE (Alexandre). — <i>Mathématiques générales. Tome I</i>	114
GAULLIER (Bertrand). — <i>L'État des Enfants morts sans Baptême d'après saint Thomas d'Aquin</i>	494
GEORG (D ^r J. E.). — <i>La Pratique de la Continence périodique. Pour la sauvegarde de la morale matrimoniale</i>	230-231
GILTEAUX (Paulin), ptre. — <i>Prêtre et Victime. L'abbé Léopold Gilteaux</i>	235-236
GIOVANNETTI (Alberto). — <i>L'action du Vatican pour la paix (1939-1940)</i>	364
GODIN (André), s.j. — <i>Le Dieu des Parents et le Dieu des Enfants</i>	495-496
GREEFF (Étienne de). — <i>L'Homme et son juge</i>	110
GROULX (Chanoine Lionel). — <i>Le Canada français missionnaire</i>	111
GRUN (S.). — <i>La Vie s'est Manifestée. Sermons pour le cycle de Noël. — Jésus-Christ Nouvel Adam. Sermons pour le cycle de Pâques. — La Glorieuse Transformation. Sermons pour le temps de la Pentecôte</i>	358
HERRMANN (Robert). — <i>La Charité de l'Église de ses Origines à nos Jours</i>	238
HERTLING (Ludovico), s.j. — <i>Communio. Chiesa e papato nell'antichità cristiana</i>	115-116
HEUSER (A.). — <i>Le Christ et l'Église, Hier et aujourd'hui</i>	497
HOLZHERR (Georg), o.s.b. — <i>Regula Feriolo. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte und zur Sinndeutung der Benediktinerregel</i>	360-361
HUBBARD (R. H.), ed. — <i>An Anthology of Canadian Art</i>	243
— <i>European Paintings in Canadian Collections. II. Modern Schools</i>	369-370
HUNERMANN (G.). — <i>A la Table du Seigneur. Récits eucharistiques pour les jeunes</i>	235
— <i>Don Bosco. L'Apôtre des Jeunes</i>	235
— <i>Le Chandelier d'Or. Le Credo raconté aux jeunes</i>	235
HURTEAU (Laure). — <i>La Vie à Deux. Entretiens</i>	231
JACOB (Évariste-C.), i.c. — <i>Le Cinéma et l'Adolescent</i>	366
JEAN-NESMY (Dom Claude). — <i>Pratique de la Confession</i>	492
JOLIVET (Régis). — <i>Les Activités de l'Homme et la Sagesse</i>	367
KIRCHGÄSSNER (E.). — <i>Sermons nouveaux pour Notre Temps</i>	357
KLOSTER (Yves). — <i>Jeunesse de Dieu, jeunesse du monde</i>	359
KORTOOMS (Toon). — <i>125 Kilos au Service de Dieu. Un Capucin curé malgré lui</i>	236-237

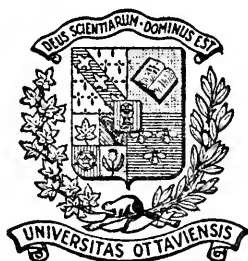
	PAGES
KOWALSKY (Nicola), o.m.i., ROMMERSCKIRCHEN (Giovanni), o.m.i. et METZLER (Giuseppe), o.m.i. — <i>Bibliografia missionaria, anno XXIV : 1960</i>	111
<i>Laïcs et la Mission de l'Église (Les)</i>	232-233
LANDRY (Thomas-M.), o.p. — <i>Mission catholique et française en Nouvelle-Angleterre</i>	498
LA PIRA (Giorgio). — <i>Valeur de la Personne humaine</i>	107
LARUE (Alexandre) et GAULIN (Claude). — <i>Mathématiques générales. Tome I</i>	114
LA SALLE (Jean-Baptiste de). — <i>Méditations pour tous les Dimanches de l'année avec les Évangiles de tous les Dimanches</i>	361
LECONTE (R.). — <i>Les Épîtres catholiques de saint Jacques, saint Jude et saint Pierre</i>	104
LÉCUYER (Joseph), c.s.sp. — <i>Le Sacrifice de la Nouvelle Alliance</i>	356
LESAGE (Germain), o.m.i. — <i>Dynamisme de la Vocation</i>	359
LIPS (D ^r A. C. M.). — <i>Une Seule Chair. L'harmonie du couple</i>	230-231
MACPHERSON (C. B.). — <i>Democracy in Alberta : Social Credit and the Party System</i>	242
MCAULEY (Claire). — <i>Ceux que Dieu n'a pas Unis</i>	366-367
MARSHALL (Peter). — <i>Passion und Auferstehung</i>	358
MARTIN (Yves) et DUMONT (Fernand). — <i>L'Analyse des Structures sociales régionales. Étude sociologique de la région de Saint-Jérôme</i>	499
MARTY (François), s.j. — <i>La Perfection de l'Homme selon saint Thomas d'Aquin</i>	367-368
METZLER (Giuseppe), o.m.i., ROMMERSCKIRCHEN (Giovanni), o.m.i. et KOWALSKY (Nicola), o.m.i. — <i>Bibliografia missionaria, anno XXIV : 1960</i>	111
MOLLAT (D.), s.j. et BRAUN (F.-M.), o.p. — <i>L'Évangile et les Épîtres de saint Jean</i>	104
MONDOUAUD (G.) et GALICHET (G.). — <i>Je découvre la Grammaire et l'Orthographe</i>	370
NEUMANN (Charles William), s.m. — <i>The Virgin Mary in the Works of Saint Ambrose</i>	357
NEWMAN. — <i>Esquisses patristiques. Le siècle d'or</i>	105
ONIMUS (Jean). — <i>Face au Monde actuel</i>	108-109
OSTY (Chanoine E.), p.s.s. — <i>L'Évangile selon saint Luc</i>	104
PASCAL (Blaise). — <i>Textes inédits</i>	115
PAYETTE (B. C.). — <i>The Country under The Union Jack. A Reference Book of Historical Documents for Scholars and Historians, Proscript edition</i>	369
<i>Pensée sociale de Jean XXIII d'après l'encyclique « Mater et magistra » (La)</i>	108
PEYRADE (Jean). — <i>Guy de Larigaudie</i>	363
<i>Pierre Damien et Bruno de Querfurt (Saints)</i>	363
<i>Planification économique et organisation professionnelle. Semaines Sociales du Canada, Premier colloque — Club d'Estérel 1961</i>	112
RIGAU (Beda), o.f.m. — <i>Saint Paul et ses Lettres</i>	355
ROMMERSCKIRCHEN (Giovanni), o.m.i., KOWALSKY (Nicola), o.m.i. et METZLER (Giuseppe), o.m.i. — <i>Bibliografia missionaria, anno XXIV : 1960</i>	111
ROTUREAU (G.). — <i>Conscience religieuse et Mentalité technique</i>	241
SALIÈGE (Cardinal). — <i>Écrits spirituels. Textes recueillis et présentés par S. Exc. M^{gr} Garrone</i>	238

	PAGES
SAMSON (Henri), s.j. — <i>Propos spirituels d'un Psychiatre</i>	496
SCHLECK (Charles A.), C.S.C. — <i>The Theology of Vocation</i>	496-497
SHEIL (L.), s.j. — <i>Priez ainsi</i>	496
<i>Sources de la vie spirituelle. Tome II</i>	105
STARCKY (Jean) et ABEL (F.-M.), o.p. — <i>Les Livres des Maccabées</i>	104
SUENENS (Léon-Joseph), cardinal. — <i>Promotion apostolique de la Religieuse</i> ..	237
TEILHARD DE CHARDIN (Pierre). — <i>La Messe sur le monde</i>	113
TILLIETTE (Xavier). — <i>Existence et Littérature</i>	115
— <i>Philosophes contemporains</i>	116
TONQUÉDEC (Joseph de), s.j. — <i>Philosophie de la Nature</i>	368-369
<i>TV Code et Commentaire à l'usage des éducateurs</i>	110-111
VACHON (André). — <i>Histoire du Notariat canadien, 1621-1960</i>	242-243
VAN DER LOEFF (D ^r H. J. Schim). — <i>Pour toi qui te maries</i>	230-231
WILLAM (François-Michel), Chanoine. — <i>Jésus dans son Pays et dans son</i> <i>Peuple. Du baptême de Jean à la Passion</i>	355
ZELLER (Renée). — <i>Joseph le Charpentier. En marge des Évangiles</i>	232

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

Revue
de
l'Université d'Ottawa

Revue
de
l'Université d'Ottawa



Section spéciale
Volume trente-troisième
1963



L'Université d'Ottawa
Canada

La doctrine thomiste du jugement

Interprétations récentes et conditions de recherche

— II —

A. LE JUGEMENT COMME SYNTHÈSE OU ASSENTIMENT.

Il n'est pas permis d'inventorier les récentes études faites sur la doctrine thomiste du jugement sans accorder une place de choix au traité d'épistémologie du père Régis¹. Car cet ouvrage livre au public les résultats d'une enquête sérieuse sur le vocabulaire noétique de saint Thomas et offre de sa doctrine du jugement une interprétation qui ne manque pas d'originalité.

Les auteurs que nous avons jusqu'ici étudiés s'accordaient tous à reconnaître dans l'*assensus* thomiste l'élément formel de l'activité judiciaire. Mais selon le père Régis, et c'est une des principales conclusions de son étude, on ne peut interpréter saint Thomas comme si l'*assensus* et le jugement ou la seconde opération de l'esprit désignaient pour lui le même événement intellectuel. L'assentiment ne constituerait pas, pour le saint Docteur, un élément essentiel à tout jugement; il désignerait plutôt, au sens technique du mot, un jugement de jugement, un jugement modal portant sur la vérité formelle d'un jugement antérieur².

Voyons comment cette conclusion s'articule à l'interprétation globale que le père Régis nous a donnée des rôles du jugement et de l'assentiment dans la connaissance de la vérité. Son analyse de la connaissance humaine de la vérité repose sur l'opposition entre la première opération de l'esprit ou *appréhension* et la seconde opération ou *jugement*. Alors que par l'appréhension l'intelligence humaine doit

¹ L. M. REGIS, *Epistemology*, translated by Imelda CHOQUETTE-BYRNS, New York, The Macmillan Company, 1959, xii-549 p. (Christian Wisdom Series).

² *Ibid.*, p. 415 : « ... we may legitimately conclude that assent, in the strict sense, is a modal judgment concerned with the nature of the formal truth of a direct judgment whose term is the being of things. It is a judgment of judgment, therefore, it is not identical with the nature of every judgment, nor can it be considered as an essential element in every second mental operation. »

en quelque sorte démonter ou fractionner le réel, par le jugement elle réussit à rassembler ce qu'elle avait perçu de façon fragmentée. Le jugement serait donc l'opération par laquelle l'intelligence reconstruit l'unité originelle d'une chose, en respectant le mode d'existence que cette chose exerce en dehors de l'esprit ³.

C'est donc une synthèse de concepts qu'opère le jugement et il faut bien voir comment cette synthèse achève notre connaissance du réel. Le jugement ne parfait pas l'appréhension en se substituant à elle, en saisissant un aspect du réel qu'elle n'aurait pas saisi, mais uniquement en mettant de l'unité dans une connaissance fragmentée. Le jugement ne rend donc pas présent à l'esprit une réalité nouvelle, ni ne fait connaître quelque chose *de plus* que ce qui a été appréhendé; mais il nous fait *mieux* connaître cette même réalité, en unifiant les diverses notations que l'intelligence en a saisies par l'appréhension. Il en est du jugement par rapport à l'appréhension comme des accidents par rapport à la substance qu'ils achèvent en mettant à sa disposition les moyens d'atteindre sa fin; le jugement confère vraiment à l'intelligence qui appréhende l'unique moyen de parfaire sa connaissance en lui accordant non plus seulement la vérité des choses, mais la vérité de sa connaissance des choses ⁴.

Cette analyse du jugement comme acte perfectif de la connaissance permet de donner à certaines expressions de saint Thomas concernant le rapport entre les deux opérations de l'esprit et la quiddité et l'existence des choses un sens qui a échappé à la plupart des interprètes.

³ *Epistemology*, p. 312 : « In judgment we reconstruct the original unity of the thing by regrouping its different aspects according to its mode of existing outside the soul : [...]. However, in order not to misunderstand the true nature of the mind's second operation, we must note one thing, which is that judgment *completes* apprehension, not by taking its place, by grasping an aspect of the thing that escaped apprehension, but by bringing unity into discontinuous knowledge. »

En caractérisant la première opération par l'*analyse* et la seconde par la *synthèse*, le père Régis est conscient de simplifier une réalité beaucoup plus complexe qu'il a étudiée d'une façon plus détaillée dans *Analyse et Synthèse dans l'œuvre de saint Thomas*, dans *Studia Mediaevalia in honorem admodum R.P. R. N. Martin, o.p.*, Bruges, De Tempel, 1948, p. 303-330. Il y montre que la *compositio* ou la *resolutio* se retrouvent en chacune des trois opérations de l'esprit.

⁴ *Epistemology*, p. 312-313 : « In judgment's perfective character with relation to apprehension, we see the metaphysical law governing all creatures applied to human knowledge. Wherever the act of existing and quiddity are not identified, *being and perfection do not coincide*, for things are what they are by substantial being, whereas they are perfect by their accidental being. [...] In the same way that accidents perfect substance by putting at its disposal various means of attaining its end, judgment brings to apprehension the intellect's sole means of perfecting its knowledge, that is, of possessing the truth of things. »

Dire, comme on l'a fait, que par l'appréhension l'intelligence saisit la quiddité des choses, alors que par le jugement elle en saisit l'acte d'exister, c'est faire des deux opérations de l'esprit deux actes qui ont pour objet la même réalité extra-mentale, en appréhendent chacun un aspect propre et ne se distinguent l'un de l'autre que d'une façon numérique et chronologique. Si au contraire on reconnaît que le jugement ne parfait pas l'appréhension par la saisie d'une nouvelle notation du réel, il faut dire que le jugement ne consiste à connaître ni la quiddité ni l'existence, mais plutôt à regrouper les concepts, à corriger l'aspect fragmentaire que l'appréhension a introduit dans notre connaissance, en faisant exister le réel dans notre esprit d'une manière plus réaliste, selon sa quiddité et son acte d'exister⁵.

C'est en ce sens, précise le père Régis, que *l'ipsum esse rei*, c'est-à-dire la totalité de l'être, essence et existence, substance et accidents, constitue l'objet du jugement. A condition toutefois de ne pas entendre par objet *ce à quoi se termine* l'exercice du jugement intellectuel, mais plutôt ce qui le *mesure* ou le *spécifie*. Le terme du jugement, en effet, ce n'est rien d'autre qu'un énoncé dans lequel l'intelligence exprime la synthèse de ses concepts. Mais comme cet énoncé est fait de concepts et que ces concepts représentent divers aspects de la réalité, la mesure de cette synthèse de l'intelligence ne peut être autre que la réalité extra-mentale selon qu'elle contient d'une manière concrète tous les aspects que représentent les concepts. Dans un énoncé ainsi mesuré par le réel, le verbe être signifie beaucoup plus que l'identité de deux concepts; il désigne le mode d'existence même du réel⁶.

⁵ *Epistemology*, p. 322-323 : « To say that the thing's *existere* is the direct object of judgment is to say that judgment is the act of apprehending this existence. It perfects knowledge just as every apprehension of a new aspect of the real perfects it, but it is not that perfection of knowledge which *corrects the analytic character* of apprehension (which has only fragmentary knowledge of the real) by regrouping concepts so that man may, in his poor fashion, imitate the comprehensive intuition that God and angels have of the real. In this interpretation, judgment is still apprehension of the most perfect aspect of the real [...] but *it is not a more perfect state of our knowledge of the real...* »

⁶ *Ibid.*, p. 333 : « ... it is because the enunciation is made of concepts, likenesses of different aspects of the thing, that the composition it expresses can and must be measured by this extramental thing insofar as it concretely and singly contains these different aspects of which concepts are likenesses. The *ipsum esse rei* therefore is the object of judgment, not because it causes the composition of its term, enunciation, but because the *ipsum esse rei* is itself composite, thus, the intellect can compare the thing's *mode of existing* with the *mode of existing of its knowledge of things* and perceive its conformity or nonconformity with the concrete real. »

Aussi lorsqu'on parle de vérité au sens formel du mot, doit-on toujours entendre la propriété qu'a un énoncé, terme immanent de la seconde opération de l'esprit, de se référer, comme à sa mesure, à la chose dont il exprime l'unité complexe. Le sujet de la vérité ce n'est pas le jugement, mais l'énoncé; le rôle du jugement consiste plutôt à susciter l'existence de la vérité dans l'esprit, du fait que l'énoncé est le fruit de la seconde opération de l'intellect ⁷.

Est-ce à dire que la vérité ne soit présente à l'esprit uniquement comme un effet du jugement ? Non, ajoute le père Régis. C'est même le propre de la connaissance intellectuelle d'avoir la vérité aussi comme objet. On en perçoit d'abord l'existence dans l'acte même de juger; mais à ce niveau l'esprit ne fait que prendre conscience du *fait* de la conformité de son œuvre au réel dont elle est une imitation. L'esprit a besoin d'une possession plus intime de la vérité; il lui faut en connaître la nature, en découvrir la valeur et établir un ordre entre ses diverses richesses. C'est la fonction de l'assentiment ⁸.

L'assentiment impliquerait donc, pour le père Régis, une seconde réflexion de l'esprit dont l'objet serait la valeur de vérité de ses propositions; valeur que révélerait l'analyse du lien qui unit le sujet et le prédicat ou des caractères de nécessité ou d'impossibilité, de contingence ou de possibilité de ces propositions. Ce serait donc, au sens strict, un jugement *modal*; et, selon saint Thomas, ce n'est que dans le cas d'une proposition en matière nécessaire ou impossible que l'on a un acte formel d'assentiment; dans les autres cas, on aurait plutôt un jugement probable ou un assentiment d'opinion ⁹.

⁷ *Epistemology*, p. 349 : « ...if truth exists formally in our mind only as a property of the second mental operation, the cause of this term or of enunciation is the cause of this truth's *existence* in us. Therefore, the existence of truth is really an effect of the second operation of the mind and must primarily be sought there, not in the operation causing it but in its living fruit, enunciation, whose soul is truth. »

⁸ *Ibid.*, p. 408 : « The intellect's perfection is the conscious grasp of being and all its riches. But, just as apprehension enriches us with a segmented, disassembled world that is judgment's function to reconstruct in us by means of composition, so does direct judgment give us a unified and therefore true world, but a world whose truth is observed as a fact rather than perceived in its nature and stability. That is why the intellect must again analyse the truth and establish a certain hierarchy among the immanent riches it possesses. This is the role of assent... »

⁹ *Epistemology*, p. 414 : « But how can we judge the truth of our propositions ? By analyzing the bond uniting predicate to subject. [...] Now, a judgment concerned with the *bond* uniting or dividing subject and predicate is a *modal judgment* whose immediate object is the necessity or impossibility of the truth of this or that proposition, or the contingency or probability of the truth and falsity of our propositions. »

Cette interprétation de l'*assensus thomiste*, le père Régis reconnaît qu'elle ne se livre pas facilement à l'analyse des textes¹⁰. Mais une chose lui paraît certaine, c'est l'impossibilité d'admettre que, pour saint Thomas, l'assentiment soit un élément essentiel du jugement. Car, en ce cas, on poserait comme objet de l'assentiment la vérité ontologique de l'appréhension. Et puisqu'il n'y a pas de fausseté ontologique dans la première opération de l'esprit, comment expliquer qu'il soit possible à l'esprit de refuser son assentiment ? De plus, comment le jugement d'opinion resterait-il possible, dans cette hypothèse, puisque la vérité de la première opération appartient toujours au domaine du nécessaire¹¹ ?

Une étude sérieuse de la doctrine thomiste du jugement devra donc s'efforcer de clarifier cette notion d'*assensus*. Une bonne analyse lui fut consacrée, il y a une dizaine d'années, par le père Dallaire qui eut le mérite de recueillir à peu près tous les textes de saint Thomas sur le sujet¹². Nous ignorons si sa thèse avait en vue l'enseignement du père Régis, mais elle consistait presque exclusivement à montrer que l'*assensus*, dans les textes de saint Thomas, ne désignait jamais un jugement réflexe ou modal; pour l'Aquinate l'*assensus* serait synonyme de *judicium* en ce sens que tout jugement comporte un assentiment qui en constitue l'élément formel¹³.

¹⁰ *Ibid.*, p. 412 : « ... we are not going to support our position here by an analysis of texts, because that would be a very lengthy and useless procedure. » P. 414 : « Although this statement may at first glance seem strange and foreign to the philosophy and vocabulary of St. Thomas, reflection shows its expression and doctrine to be in perfect harmony with the Master's texts. »

Il semble qu'une exégèse semblable de l'*assensus thomiste* ait été donnée par Anton C. PEGIS, *Concerning William Ockham*, dans *Traditio*, 2 (1944), p. 471, n° 26. Voir F. M. TYRREL, *The Role of Assent...*, p. 146, n° 45.

¹¹ *Epistemology*, p. 412-413 : « If the object of assent is the ontological truth of the concept of apprehension, then dissent has no object. [...] If the truth that is the object of assent is the truth existing in the concept of the mind's first operation, this truth can only be necessary, since the intellect is infallible in this first operation. Where, then, do contingent truths come from?... »

¹² H.-M. DALLAIRE, o.p., *La Notion d'Assentiment chez saint Thomas d'Aquin*, thèse dactylographiée, Ottawa, Collège dominicain, 1952, 114 p. Le père Dallaire a recueilli chez saint Thomas 103 emplois de l'*assensus*. Son enquête cependant ne couvre pas toutes les œuvres du saint Docteur. De plus, parmi les œuvres soumises à sa recherche, nous avons trouvé 20 textes qu'il ne mentionne pas dans sa thèse.

¹³ *Ibid.*, p. 67 : « ... il faut dire que l'« apprehensio veritatis » est à l'assentiment comme la première opération de l'esprit est à la seconde, et non pas comme le jugement simple est au jugement modal. Car le mot « assensus » ne désigne dans aucun cas des textes que nous avons étudiés, — ni dans aucun de ceux que nous connaissons, — le jugement réflexe, le jugement modal. Au contraire, « assensus » est synonyme de « judicium » au sens général, puisque tout jugement comporte assentiment, et puisque l'assentiment est en somme le formel du jugement. »

Résumons en quelques lignes les conclusions du père Régis qui concernent de près notre enquête. La possession de la vérité en laquelle notre intelligence trouve son achèvement requiert trois actes distincts : l'*apprehension*, première opération par laquelle l'esprit saisit, de façon fragmentée, divers aspects de la réalité et les exprime dans de multiples concepts; le *jugement*, seconde opération de l'esprit, *compositio vel divisio*, acte essentiellement synthétique, par lequel l'intelligence corrige le caractère fragmenté de la première opération, regroupe les concepts afin de se donner une saisie plus fidèle de la réalité extérieure et exprime cette composition dans un énoncé, sujet de la vérité formelle; l'*assentiment*, jugement réflexif par lequel l'esprit perçoit non pas l'existence de la vérité, mais la nature ou la valeur de cette vérité et se rend ainsi capable de mettre de l'ordre entre les vérités qu'il possède.

B. LE JUGEMENT COMME RÉFLEXION RATIONNELLE QUI N'EST NI SYNTHÈSE NI ASSENTIMENT.

Les travaux du père Cunningham¹⁴ sur le jugement chez saint Thomas ont semblé, à première vue, fournir une interprétation assez étrange de la pensée du saint Docteur; mais on leur a vite reconnu le mérite d'avoir entrepris une étude lexicographique sérieuse du vocabulaire thomiste de l'activité intellectuelle¹⁵. Plus qu'une simple étude

Pour ce qui est de la doctrine du jugement que le père Dallaire prête à saint Thomas, c'est à peu près celle que proposait le père Hoenen. « Dans le jugement complet on peut en effet distinguer trois étapes. D'abord, une « oratio » est composée dans l'apprehension à titre de « apprehensum complexum », de « veritas apprehensa », d'hypothèse à juger. C'est cette « veritas apprehensa » que le jugement devra « vérifier » et apprécier. Survient ensuite l'acte de réflexion où commence le jugement proprement dit. Par cet acte, le « verum apprehensum », présent comme signe du réel, est apprécié pour sa fidélité à signifier. Enfin, le jugement se termine par l'adhésion à cette « veritas apprehensa », par la reconnaissance que la proposition est un signe fidèle du réel, ou, comme dit saint Thomas, dans notre texte : « animus hominis per rationem inducitur ad consentiendum vero ex his quæ sunt propria rei » (p. 54). Voir *In I Peri Hermeneias*, lect. 7, n° 6.

Il semble que pour le père Dallaire la formation de cette hypothèse à juger appartienne à la première opération de l'esprit. « Apprehensio veritatis », « apprehendere veritatem » sont des expressions synonymes de « simplex apprehensio » et de « apprehendere quod quid est ». [...] Dans la simple apprehension, la similitude de la chose est produite dans l'esprit... Dans le jugement, l'intellect réfléchit... » (p. 66 et 67).

¹⁴ F. A. CUNNINGHAM, *Judgment in St. Thomas*, dans *Modern Schoolman*, 31 (1954), p. 185-202; *The Second Operation and the Assent vs. the Judgment*, dans *New Scholasticism*, 31 (1957), p. 1-33. Voir du même auteur, *Certitudo in St. Thomas Aquinas*, dans *Modern Schoolman*, 30 (1953), p. 297-324; *Speculative Grammar in St. Thomas Aquinas*, dans *Laval théologique et philosophique*, 17 (1961), p. 76-86.

¹⁵ Voir le compte rendu du père L.-B. GEIGER, dans *Bulletin thomiste*, IX, n° 608.

de ce vocabulaire, ces travaux cherchent même à en retracer les sources, bien que d'une façon encore sommaire.

Le problème majeur chez les interprètes de la doctrine thomiste du jugement a été, nous l'avons vu, de comprendre les rapports que saint Thomas a admis entre le jugement et les opérations de l'esprit, entre le jugement et l'assentiment. L'originalité de l'étude du père Cunningham consiste surtout à avoir nettement distingué, comme appartenant à trois dimensions différentes de la vie de l'intelligence, la seconde opération de l'esprit, le jugement et l'assentiment. Selon son propre aveu, plusieurs années d'étude l'ont convaincu de l'impossibilité de trouver un fondement textuel qui démontrerait que ces trois termes signifiaient chez saint Thomas la même réalité. Si le saint Docteur avait pensé que la seconde opération de l'esprit était la même chose que le jugement ou que l'assentiment, note le père Cunningham, il l'aurait dit, ce qu'il ne fit pas, et ce silence constitue une invitation à rechercher leur signification propre ¹⁶.

De ces trois dimensions de la vie de l'intelligence, on connaît surtout les *operationes intellectus* qui se distinguent par leur objet : une notion simple, une combinaison de notions simples (S est ou n'est pas P), une combinaison de ces combinaisons dans une chaîne de raisonnement. Une seconde dimension comprendrait les différentes étapes du mouvement réel de l'intellect possible à son acte, au sein de la seconde opération : le doute, l'estimation, le soupçon, l'opinion et l'assentiment, étapes que saint Thomas aurait désignées comme diverses incidences d'un *motus intellectus*. Enfin, à la troisième dimension appartiendraient les *actus rationis* qui ne sont que les divers moments logiques d'un mouvement métaphorique de la raison : l'*apprehensio*, l'*intentio*, l'*excogitatio* qui conduisent à la saisie de l'objet, et le *judi-*

¹⁶ *The Second Operation and the Assent...*, p. 4-5 : « Over a period of several years now I have not been able to find any solid textual basis that St. Thomas identified the second operation and the assent with his judgment in a single term which might be used indifferently for all three. And the strongest argument to my mind for this discrimination is this fact of silence. If St. Thomas thought that the second operation was the same thing as the "judgment" or the "assent" he should have said so, but he did not. He consistently respected the proper title of each, he never called one by the name of the other. He never predicated one of another directly, he never speaks as though he considered them as convertible. He consistently treats them as distinct notions, *rationes*, which could theoretically happen to come together in one thing, *unum re non ratione*. »

Même conclusion dans *Judgment in St. Thomas*, p. 185.

cium qui opère une réflexion sur ce qui a été appréhendé par l'intellect¹⁷.

Tout d'abord les *operationes intellectus*. Elles jouent un rôle primordial dans la vie de l'intelligence selon saint Thomas. Pour les désigner, il use d'une assez grande liberté de vocabulaire, mais jamais il ne nomme la première *simplex apprehensio*, ni la seconde *judicium* ou *assensus*. Au contraire, il parle parfois de la simple appréhension des principes et d'un jugement des quiddités. Lorsqu'il traite explicitement de la seconde opération de l'esprit, il évite même l'emploi du terme *judicium* et ne se sert de l'*assensus* que lorsqu'un problème spécial, comme celui de la foi, l'en oblige¹⁸.

C'est qu'en réalité ces trois opérations de l'esprit signifient quelque chose de très précis dans la pensée de saint Thomas : l'actualité de l'intellect possible, son *actus perfecti*¹⁹. Les trois opérations consistent exclusivement à mettre en acte l'intellect possible et ne se distinguent entre elles que selon les façons par lesquelles l'intelligence prépare l'espèce intelligible qui l'informe²⁰. Dans la première opération, l'homme connaît son objet propre, la quiddité d'une chose matérielle; à ce niveau l'intelligence s'exerce d'une façon infaillible et elle n'a pas besoin d'*habitus* pour la certifier. Mais une seconde opération est

¹⁷ *The Second Operation and the Assent...*, p. 1 : « St. Thomas did not identify the *operationes* and the *motus intellectus* with the *actus rationis*. He recognized three operations distinguished by their objects, i.e., a simple notion, a combination of such simple notions... and an arrangement of such combinations in a chain of reasoning. He always recognized a number of distinct moments in real movement of the possible intellect to its act in the second operation, i.e., doubting, having an impression, suspecting, having an opinion and giving assent. And over against this real movement from potency to act in a real operation he recognized another dimension of logical steps or stages which he called *actus rationis*, i.e., apprehension, intention, excogitation, judgment. »

Le père Cunningham note que la controverse entre scotistes et suaréziens sur le problème du jugement a été alimentée par le fait que, dans les deux écoles, on ne parlait pas de la même réalité. Les scotistes avaient raison dans leur conception du jugement et les suaréziens voyaient juste dans leur interprétation de la seconde opération (voir *Judgment in St. Thomas*, p. 185).

¹⁸ *The Second Operation and the Assent...*, p. 13 : « St. Thomas does not restrict himself rigidly to any one set formula in his definitions. He exercises the freedom of a Master in his choice of language. But he never calls the first operation a "simple apprehension", nor the second a "judgment". Rather it is just the contrary. He speaks of the simple apprehension of first principles, and a judgment of quiddities. His assent involves a second operation, but the converse is not true. » Voir *ibid.*, p. 16.

¹⁹ *Ibid.*, p. 9.

²⁰ *Judgment in St. Thomas*, p. 197 : « The operations play a major role in St. Thomas' synthesis. It is a role, however, which is exclusively confined to the preparation of the intelligible species. The three different operations are all generically the same. They are all the reduction of an intellect-in-potency to an intellect-in-act. They differ only according to the different manner whereby the intelligible species which informs the passive intellect is prepared. »

nécessaire pour connaître la vérité : on ne peut en effet abstraire des phantasmes une relation logique, et la seule façon pour l'esprit de s'en former une espèce représentative c'est en composant deux espèces abstraites et en les comparant entre elles. A remarquer que cette seconde opération ne fournit pas à l'esprit une nouvelle quiddité; tout ce qu'elle nous fait savoir, c'est si cette composition de concepts est vraie ou fausse, conforme ou non à la réalité. Ce serait, remarque le père Cunningham, l'endroit naturel où l'on pourrait porter un jugement, mais cette composition n'est pas un jugement. Une question est tout aussi bien une composition de concepts qu'une affirmation. La première opération nous a fait savoir ce qu'il en est de la chose, la seconde, aidée d'un jugement, localise l'existence de cette chose dans le temps et dans l'espace : non qu'elle procure une intuition de l'existence, mais elle permet une connaissance de la position temporelle de la quiddité que représente le phantasme et que réalise le sujet ²¹.

Par la troisième opération de l'esprit — dont saint Thomas dépassant le Stagirite a reconnu la nécessité pour la vie de l'intelligence — l'homme se meut des premiers principes aux vérités démontrées. Alors que la première opération répondait à la question *quid sit* ? et que la seconde cherchait à connaître quelle sorte d'existence possède cette chose, la troisième opération en cherche le *pourquoi*. Cette troisième opération exerce à l'égard de la seconde la double fonction de cause et d'effet : elle reçoit de la seconde opération et sa matière (les prémisses) et sa forme (le principe d'identité), mais elle fait aussi en sorte que cet énoncé que formule la seconde opération soit saisi comme une conclusion à la lumière des principes ²².

Tandis que les opérations de l'esprit concernent l'acte de l'intelligence, dont l'intellect possible est la cause matérielle, l'intellect agent la cause efficiente, l'espèce intelligible la cause exemplaire, et le verbe mental la cause formelle, les diverses incidences du *motus intellectus* ne concernent que la cause matérielle de ces opérations et signifient les divers moments du passage de l'état potentiel de l'intellect à son acte. Dans la première opération ce mouvement de l'intelligence ne peut être déterminé que par l'objet propre de l'intelligence, l'essence

²¹ *Judgment in St. Thomas*, p. 192-194.

²² *Ibid.*, p. 196-197.

d'une chose matérielle : mouvement spontané et nécessaire que saint Thomas nomme *intelligentia*. Les autres termes que saint Thomas utilise pour désigner le mouvement de l'intellect — *nescientia*, *dubium*, *æstimatio*, *suspicio*, *opinio*, *assensus* — se réfèrent tous à la réduction plus ou moins complète de l'intelligence à l'acte, au sein de la seconde opération²³. De sorte que l'*assensus* ne serait que l'incidence terminale du mouvement de l'intellect dans sa seconde opération : ce n'est que lorsqu'il a atteint la vérité ou l'erreur logique que l'esprit a le choix entre des combinaisons différentes de concepts et qu'il adhère à l'une d'entre elles, soit par instinct naturel, dans le cas des premiers principes, soit, dans le cas des conclusions, en vertu de la lumière dérivée des premiers principes²⁴.

S'il est assez facile de comprendre ce que le père Cunningham entend par les opérations de l'esprit et le mouvement de l'intellect, il n'est pas aussi simple de saisir ce qu'à ses yeux signifient les *actus rationis*. Ces actes ne sont pas des opérations, n'ayant rien à faire avec l'élaboration d'une espèce intelligible. Ils constituent tous des fonctions du verbe mental et, au contraire des opérations et des diverses incidences du mouvement de l'intelligence, ces actes ne représentent que des entités logiques. Ainsi le jugement de saint Thomas désigne la dernière étape d'une série d'actes rationnels qu'il n'identifie jamais avec l'une ou l'autre des opérations de l'esprit. Les trois premières étapes appartiennent à la *via inventionis* : l'*apprehensio*, commune à toute connaissance, signifie l'appropriation d'une espèce intelligible; l'*intentio*, l'acte par lequel l'intelligence ordonne ce qu'elle a appréhendé à la connaissance de quelque chose d'autre; la *deliberatio* ou *excogitatio*, le procédé rationnel par lequel l'esprit pèse la valeur de vérité d'une composition de concepts. La *pars judicativa* ou le *judicium* opère une résolution de la forme obtenue par cette découverte à ce qui

²³ *The Second Operation and the Assent...*, p. 16-19.

²⁴ *Ibid.*, p. 21-22 : « Assent is only one factor in the movement of the intellect in the second operation. It is not called by this name in the first operation, because there is not any choice there in the specification of its object. It is not until we reach logical truth and falsity in the second operation that we have the choice of the alternatives : "is" or "is not". Now some word was needed to differentiate this choice from the necessary infallible determination of the *intelligentia* in the first operation. I think he reserved this word "assent" for that choice. If not this word "assent", well then, what other word is there in his whole lexicon which he could have used ? »

constitue l'objet propre de l'intelligence : elle passe un jugement sur la délibération de l'esprit, non pas en déterminant si S est P, ce qui est plutôt objet de l'appréhension, mais en déterminant si P[S est l'objet propre de l'intelligence et partant s'il est conforme à la réalité ²⁵.

Ainsi peut-on saisir le sens technique du *judicium* dans la pensée de saint Thomas. Ce serait une expression à laquelle saint Thomas réserverait toujours une connotation juridique : l'acte par lequel un juge, agissant précisément comme juge, se prononce sur une question de droit. Or, dans l'ordre de la connaissance, le droit sur lequel une faculté cognitive se prononce, c'est celui de sa conformité à son objet. Juger au sens propre serait donc, pour l'intelligence, déterminer si une combinaison de formes qu'elle a appréhendée, peut ou non se réduire à son objet propre ²⁶.

Le père Cunningham pense qu'il faille même dire que la seconde opération soit la seule pour laquelle saint Thomas refuse l'emploi du terme *judicium* ²⁷. Il reconnaît un jugement en Dieu et chez les anges ²⁸; il admet un *judicium per modum inclinationis* pour les sens et pour la première opération de l'esprit, c'est-à-dire un jugement dont la norme est la nature même de l'être connaissant ²⁹; enfin, il conçoit comme premier analogué des jugements de l'ordre de la connaissance, le jugement rationnel, *per modum cognitionis*, dont la norme est

²⁵ *Judgment in St. Thomas*, p. 186 : « Judgment marks the terminal stage of a series of intellectual acts : that is : the apprehension, — intention, — deliberation, — judgment. St. Thomas never calls any of these acts an operation. They have nothing to do with the elaboration of the intelligible species. They are not actions in the verb sense — for instance, *intelligere*, implying motions; they are acts in the Thomistic sense of a perfection — for instance, *intentio intellecta*. They inhere in, and are functions of the *verbum*. They are a *processus rationis*. The first three steps point in the same direction, and they are graded in their progress along the path of discovery, the *via inventiva*. The *via judicativa* points in the opposite direction. Judgment analyses and resolves a complex problem, into the terms of the proper object of the faculty. It is infallible with the certitude of science, because so long as the faculty exists, its judgment concerning its own proper object does not fail. »

²⁶ *The Second Operation and the Assent...*, p. 30 : « The second operation of the intellect seems to be the only operation in any cognitive faculty in which St. Thomas avoids the use of the word "judgment". » *Judgment in St. Thomas*, p. 207 : « The second operation of the intellect seems to be the only operation in any cognitive faculty in which a correct thomistic judgment does not take place. »

²⁷ *Judgment in St. Thomas*, p. 203.

²⁸ *The Second Operation and the Assent...*, p. 27.

²⁹ *Ibid.*, p. 26. Le père Cunningham est un des rares interprètes de la doctrine thomiste du jugement à avoir insisté sur la différence pour saint Thomas entre le *judicium per modum inclinationis* et le *judicium per modum cognitionis*. Voir aussi A. HAYEN, *La Communication de l'Être d'après saint Thomas d'Aquin*, t. 2, *L'Ordre philosophique de saint Thomas*, Desclée de Brouwer, 1959, p. 238-255 (Museum Lessianum, section philosophique n° 41).

fournie par les premiers principes et qui appartient à la troisième opération de l'esprit³⁰. La seconde opération de l'esprit forme les premiers principes que l'on ne juge pas mais auxquels on assentit naturellement. Le seul jugement que l'on pourrait reconnaître, dans cette seconde opération, serait un jugement *per modum inclinationis*³¹.

Telle est l'interprétation assez bouleversante du père Cunningham. A la traditionnelle mise en rapport appréhension-jugement : première opération-seconde opération, il substitue celle-ci : seconde opération-troisième opération : appréhension-jugement³². C'est en effet dans la troisième de ses opérations que l'esprit, discipliné par les *habitus* de science et de sagesse, délibère sur la valeur de ce qui peut être inféré des principes et passe un jugement sur ce qui a été appréhendé au terme de la délibération. Dans la connaissance de la vérité, la seconde opération et le jugement sont nécessaires : la première pour l'élaboration de l'espèce intelligible, la seconde pour établir le rapport de conformité entre ce que l'intellect appréhende et ce qui constitue son objet propre. On comprend ainsi l'effort qu'a mis saint Thomas à insérer dans son analyse de notre connaissance de la vérité des nuances aussi fines pour désigner ces deux fonctions de l'esprit. Il faudrait toujours respecter cet effort à la lecture de certaines expressions dont chaque mot apporte un sens précis, comme celle-ci : *intellectus non cognoscit veritatem nisi componendo et dividendo per suum iudicium*³³.

Le père Cunningham prétend avoir retrouvé la source de ces *actus rationis*. Déjà saint Thomas aurait appris de Boèce la distinction entre la *pars apprehensiva* et la *pars judicativa*; mais c'est Jean Damascène qui lui aurait fourni cette dimension de la vie de l'intelli-

³⁰ *The Second Operation and the Assent...*, p. 28 : « ... this judgment of reason in the third operation is the primary analogue, and the judgment made by instinct is its extension. The difference between these two kinds of judgment, *per modum inclinationis* and *per modum cognitionis* is a mode, a manner of pronouncement. Both are judgments (*jus dicens*) in the sense of manifesting a right by applying a norm to a specific case. One is promulgated by a determination in the nature of the faculty [...] the other, by a communication of first principles in the light of which we resolve problems [...]. »

³¹ *Ibid.*, p. 30.

³² *Ibid.*, p. 30 : « The second operation has for its object self evident truths, and this is perfected by the virtue of understanding, *intellectus*. The third operation has for its object truth known through the medium of a middle term, and this is perfected by the virtues of wisdom and knowledge, *scientia*. [...] The third operation is to the second as judgment is to apprehension, as the virtue and the gift of wisdom is to understanding. »

³³ *Judgment in St. Thomas*, p. 209. Voir *In I Peri Hermeneias*, lect. 3, n° 31.

gence que constituent les actes de la raison³⁴. Il faut avouer qu'on éprouve, devant l'assurance avec laquelle notre auteur distribue ces sources, une gêne que seule une étude sérieuse des diverses traditions philosophiques où saint Thomas a puisé son vocabulaire noétique, réussira à dissiper.

Cet exposé ne livre pas toute la richesse des travaux du père Cunningham sur le jugement thomiste. Il indique cependant la voie nouvelle que trace son étude et l'invitation qu'elle suggère à porter une attention scrupuleuse aux nuances du vocabulaire qu'emploie saint Thomas. Nous ne déciderons pas ici de la valeur de ses conclusions, ni ne déterminerons si, pour le saint Docteur, le jugement constitue, plutôt qu'une opération de l'esprit ou une incidence du mouvement de l'intellect, un acte rationnel par lequel l'homme mesure une synthèse de concepts aux exigences de l'objet propre de son esprit. Notre projet ne vise rien d'autre que de faire voir les diverses possibilités que présente l'interprétation de la doctrine thomiste du jugement.

Avec cet exposé nous achevons notre répertoire des travaux récents sur un des points les plus difficiles de la pensée thomiste. Il ne nous reste qu'à préciser les conditions dans lesquelles une nouvelle étude de ce problème devrait s'effectuer pour s'assurer d'être légitime et fructueuse.

CONCLUSION.

CONDITIONS DE LA LÉGITIMITÉ D'UNE NOUVELLE ÉTUDE DU JUGEMENT CHEZ SAINT THOMAS D'AQUIN.

Nous nous étions demandé si une nouvelle étude de la doctrine

³⁴ Le père Cunningham fonde cette hypothèse sur *S. Th.*, I, 79, 10, ad 3^m : « Omnes illi actus quos Damascenus enumerat, sunt unius potentiae, scilicet intellectivae; quæ primo quidem aliquid apprehendit, et hic actus dicitur *intelligentia*; secundo vero id quod apprehendit ordinat ad aliquid cognoscendum vel operandum, et hic vocatur *intentio*; dum vero persistit in inquisitione illius quod intendit, vocatur *cogitatio*; dum vero id quo est cogitatum, examinat ad aliqua certa, dicitur *scire* vel *sapere*; quod est *phronêsis* vel *sapientia*; nam *sapientiae est judicare*, ut dicitur. »

Voir JEAN DAMASCÈNE, *De Fide Orthodoxa*, ed. BUYTAERT, c. 36, 7, p. 134-135. — On remarquera que le *judicium* n'est considéré ni par Jean Damascène ni par saint Thomas comme le dernier membre de la série. L'acte terminal de l'intelligence, selon le texte, c'est savoir. Voir *The Second Operation and the Assent...*, p. 29 : « This judgment *per modum cognitionis* belongs to the third operation. That is where Damascene's *actus rationis* takes place, the apprehension and the intention, the excogitation and the judgment. And that is where Boethius distinguished his *pars apprehensiva* as a sort of ascent in acquiring superior intelligible species, as opposed to his *pars judicativa* or descent in judging these intelligible species in the light of first principles. And that is the function of syllogism. »

thomiste du jugement demeurerait aujourd'hui possible. Depuis le jour où M. Van Riet donna un verdict sévère sur les travaux qu'on avait entrepris de son temps, des efforts sérieux ont été consacrés à cette tâche. Mais le relevé des interprétations que ces efforts nous ont values, nous a placés devant un désaccord assez sérieux sur la façon d'entendre une notion pourtant importante dans la noétique de saint Thomas. Or le désaccord ne constitue-t-il pas un excellent signe de la légitimité d'un nouvel essai d'étude d'un problème ?

S'il reste légitime de reprendre aujourd'hui cette question, ce ne peut être cependant qu'à condition d'obéir à deux règles méthodologiques très précises. Une première prescrit de faire une analyse lexicographique aussi complète que possible du terme *judicium* ainsi que des autres expressions qui lui sont couramment associées dans les écrits de saint Thomas : *compositio-divisio*, *apprehensio*, *assensus*. Une deuxième règle impose l'obligation de faire un effort, pénible sans doute mais nécessaire, afin de retracer les sources de ce vocabulaire thomiste.

A cette double condition, peut-être sera-t-il possible de s'assurer si le jugement constitue pour saint Thomas un terme technique et de découvrir la fonction précise qu'il lui reconnaît dans la vie de l'intelligence. De bons efforts ont déjà été amorcés en ce double domaine, et nous voudrions, en guise de conclusion, faire le bilan de ce qui a été fait et de ce qui reste à faire.

1. *Analyse lexicographique.*

De tous les travaux que nous avons recensés, trois seulement se sont arrêtés à une telle tâche de façon explicite, et tous les trois ont posé des problèmes précis à quiconque entend consacrer au problème du jugement un peu de ses loisirs.

La thèse du père Kennard déjà parvenait à des résultats intéressants en soulignant les diverses nuances que les termes *judicium*, *compositio-divisio* et *assensus* recevaient dans le vocabulaire de saint Thomas. Mais le *judicium* consiste-t-il vraiment, comme il le pense, dans une saisie de la relation de conformité de l'intellect au réel ? Et dans cette hypothèse, comment faut-il entendre l'opposition que l'on

retrouve si souvent dans les écrits du saint Docteur entre le *judicium* et l'*apprehensio* ?

Le père Régis, avec non moins de précision, a montré que, pour saint Thomas, le jugement ne pouvait être identifié ni à l'*appréhension* ni à l'*assentiment*. Ne faudrait-il pas cependant compléter ces précisions et ajouter que le jugement ne doit pas être assimilé à la seconde opération de l'esprit, tout comme la *simplex apprehensio* ne doit pas être réduite à la première opération ? De plus, en faisant de l'*assensus* thomiste un jugement modal que l'esprit prononce sur la valeur de vérité de ses propositions, comment le père Régis peut-il interpréter saint Thomas lorsqu'il affirme que l'*assentiment* est une *adhésion* de l'esprit à son verbe mental, grâce au jugement qu'il porte sur la valeur de vérité de ce verbe ³⁵ ?

C'est l'étude du père Cunningham qui donna le plus d'attention à l'analyse lexicographique du *judicium* thomiste. Nous avons vu à quels résultats bouleversants il parvint : pour saint Thomas, le *judicium* constituerait un terme technique et désignerait autre chose que la seconde opération de l'esprit et l'*assentiment*; il désignerait une autre dimension de la vie intellectuelle, celle qui appartient aux *actus rationis*. Nous estimons ses conclusions très précieuses, mais nous regrettons que le père Cunningham les ait intégrées à une théorie de l'activité intellectuelle qui entre en contradiction flagrante avec la pensée de saint Thomas. En concevant l'espèce intelligible comme la cause exemplaire de l'acte d'intelliger et le verbe mental comme sa forme, ne devait-il pas, à un moment ou l'autre, manquer de justice à l'égard de saint Thomas pour qui *species intelligibilis* et *species intellecta* désignent le principe et le terme, la forme et l'*operatum* de l'acte d'intellection ?

Une nouvelle étude de la question devra poursuivre l'effort entrepris par ces derniers auteurs. Après avoir recueilli à travers toutes les œuvres du saint Docteur les passages où il utilise ce vocabulaire noétique, on pourra chercher le sens technique qu'il attribue au *judicium* et la fonction propre qu'il lui réserve dans l'ensemble des

³⁵ « ... assentire non nominat motum intellectus ad rem, sed magis ad conceptionem rei, quæ habetur in mente; cui intellectus assentit dum judicat eam esse veram » (De Malo, VI, 1, ad 14^m).

activités de l'esprit. Les résultats de cette recherche seront d'autant plus précis que l'on aura consacré à l'analyse lexicographique et phraséologique du vocabulaire de saint Thomas une attention minutieuse. La présence d'associations constantes et spontanées de mots, chez un auteur, ne révèle-t-elle pas mieux sa pensée qu'une généreuse systématisation de sa doctrine ³⁶ ?

2. Sources du vocabulaire de saint Thomas.

C'est surtout pour l'étude des sources du vocabulaire noétique de saint Thomas qu'un tel travail demeure non seulement légitime, mais nécessaire. De bons résultats ont été obtenus dans la recherche des sources du vocabulaire thomiste de l'agir volontaire et on peut s'étonner qu'on possède si peu de bonnes études des sources du vocabulaire noétique du saint Docteur. Sera-t-il possible de faire pour le *judicium*, l'*apprehensio* et l'*assensus* ce que le père Chenu ³⁷ a fait pour les opérations de l'esprit ou le père Régis ³⁸ pour la *compositio-resolutio* ?

L'accord n'existe même pas, chez les interprètes de la doctrine thomiste du jugement, sur le caractère aristotélicien de cette doctrine. En ce domaine encore, le père Cunningham a fait œuvre de pionnier. Il attribua à des sources différentes les trois dimensions de l'intelligence auxquelles appartiennent la *compositio-divisio*, le *judicium* et l'*assensus*. Nous avons déjà signalé avec quelle audace il voit en saint Jean Damascène la source de la distinction que saint Thomas aurait constamment respectée entre l'*apprehensio*, l'*intentio* la *cogitatio* et le *judicium*. L'argument textuel sur lequel il fonde cette hypothèse — qui, à ses yeux, semble une évidence — nous est apparu plutôt mince.

Il sera donc indispensable de faire la genèse de ces trois couples de termes que saint Thomas utilise continuellement en des contextes

³⁶ En toute justice, il faut mentionner parmi les bonnes études phraséologiques de ce vocabulaire thomiste les pages du père HAYEN, *La Communication de l'Être d'après saint Thomas d'Aquin*, t. 2, *L'Ordre philosophique de saint Thomas*, livre III, *Le « cercle » vital de la réflexion thomiste*, p. 183-257, surtout les p. 228-229, 233-255. Mais nous ne croyons pas que la méthode que l'auteur emploie puisse faire progresser l'intelligence des textes de saint Thomas. Voir notre compte rendu dans *Revue de l'Université d'Ottawa*, 31 (1961), p. 129*-131*.

³⁷ *Notes de lexicographie thomiste. Un vestige de stoïcisme*, dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 27 (1948), p. 63-68.

³⁸ *Analyse et synthèse dans l'œuvre de saint Thomas*, dans *Studia Mediævalia in honorem A.R.P. R. J. Martin*, o.p., LXX^m natalem diem agentis, Bruges, De Tempel, 1948, p. 303-330.

les plus variés : *prima operatio* et *secunda operatio intellectus*, *apprehensio* et *judicium*, *apprehensio* et *assensus*. Encore ici, la charge historique de chacun de ces termes que saint Thomas a intégrés à son vocabulaire devrait nous instruire davantage sur le sens qu'il leur donna qu'une généreuse systématisation de sa doctrine.

Telles sont les leçons que les travaux des quinze dernières années sur la doctrine thomiste du jugement nous ont léguées. Elles nous imposent un programme de recherche à première vue décourageant. Mais l'espoir de collaborer à la confection d'un lexique du vocabulaire philosophique de saint Thomas, dont l'école thomiste a actuellement tant besoin, devrait empêcher de croire que l'effort sera inutile.

Mai 1962.

Benoît GARCEAU, o.m.i.,

Institut d'Études médiévales de l'Université de Montréal.

BIBLIOGRAPHIE

J'ai groupé dans cette table les travaux qui, au cours des quarante dernières années, ont apporté une contribution à l'étude de la doctrine thomiste du jugement. Une première partie contient les travaux qui traitent formellement de la question; une seconde, ceux qui n'ont abordé le problème qu'à l'occasion de l'étude d'un sujet voisin ou plus vaste. J'ai marqué d'un astérisque les travaux qui ont été cités dans le texte.

— I —

- * BOYER, C., *Le sens d'un texte de saint Thomas : De Verit., I, 9*, dans *Gregorianum*, 5 (1924), p. 424-443 [pour le sens de la réflexion dans le jugement].
- * CHENU, M.-D., *Notes de lexicographie philosophique médiévale. Un vestige de stoïcisme*, dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 27 (1938), p. 63-68 [pour le vocabulaire thomiste des deux opérations].
- * CUNNINGHAM, F. A., *Judgment in St. Thomas*, dans *Modern Schoolman*, 31 (1954), p. 185-212.
- * — *The Second Operation and the Assent vs. Judgment in St. Thomas*, dans *New Scholasticism*, 34 (1957), p. 1-33.
- * DALLAIRE, H.-M., *La Notion d'Assentiment chez saint Thomas d'Aquin*, thèse [dactylographiée], Ottawa, Collège dominicain, 1952, 114 p.
- DE VRIES, J., *Urteilsanalyse und Seinserkenntnis*, dans *Scholastik*, 28 (1953), p. [382]-399 [intéressant pour le rapport entre la *compositio* et l'*assensus*].
- * HAYEN, A., *La Communication de l'Être d'après saint Thomas d'Aquin*, 2^e vol., *L'ordre philosophique de saint Thomas* (Museum Lessianum, section philosophique, n° 41), Desclée de Brouwer, 1959, 355 p. [livre III, *Le « cercle » vital de la réflexion thomiste*, p. 183-257].
- * HOENEN, P., *La Théorie du Jugement d'après saint Thomas*, éd. aucta et emendata, (Analecta Gregoriana, 39, series fac. phil., A.3), Romæ, Aedes Universitatis Gregorianæ, 1953, X-384 p.

- * — *Reality and Judgment according to St. Thomas*, with an appendix by Ch. BOYER, S.J., translated by H. F. TIBLIER, S.J. (Library of Living Catholic Thought), Chicago, Regnery, 1952, XV-344 p.
- * JOHAN, R., *Nature du jugement*, dans *Revue de Philosophie*, 24 (1924), p. 465-489.
- * KEELER, L. W., *The Problem of Error from Plato to Kant. A Historical and Critical Study* (Analecta Gregoriana, VI), Rome, P.U.G., 1934, IX-281 p. [surtout les p. 96-108; il s'inspire de l'interprétation du père Maréchal; voir p. 97, note 48].
- * KENNARD, G. V., *The Intellect Composing and Dividing according to St. Thomas Aquinas*, thèse [dactylographiée], St. Louis University, 1949, XV-298 p.
- * LONERGAN, B., *The Concept of Verbum in the Writings of St. Thomas Aquinas*, dans *Theological Studies*, 7 (1946), p. 349-392; 8 (1947), p. 404-444; 10 (1949), p. 3-40, 359-393 [seuls les deux premiers articles ont de l'intérêt pour notre sujet].
- MARÉCHAL, J., *De la forme du jugement d'après saint Thomas*, dans *Rivista di Filosofia Neo-Scholastica*, 15 (1923), p. 156-184 [article repris dans l'ouvrage suivant].
- * — *Le Point de Départ de la Métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance*, cahier V, *Le Thomisme devant la Philosophie Critique*, Louvain, Museum Lessianum, 1926, XXIII-481 p. [surtout les p. 132-353].
- * MARITAIN, J., *Distinguer pour Unir ou Les Degrés du Savoir*, Paris, Desclée de Brouwer, 1932, XVIII-919 p. [surtout p. 188-191].
— *Éléments de Philosophie*, vol. II, *L'Ordre des Concepts*, Paris, Téqui, 14^e édition, 1946, 355 p. [sur le jugement : les p. 105-115].
- * RÉGIS, L.-M., *Analyse et synthèse dans l'œuvre de saint Thomas*, dans *Studia Mediaevalia in honorem A.R.P.R.J. Martin, O.P., LXXm natalem diem agentis*, Bruges, De Tempel, 1948, p. 303-330.
- * — *Epistemology* (Christian Wisdom Series), New York, The Macmillan Press, 1959, IX-549 p.
- * DE TONQUEDEC, J., *Les Principes de la Philosophie thomiste. La Critique de la Connaissance* (Bibliothèque des Archives de Philosophie), Paris, Beauchesne, 1929, XXX-565 p. [le c. V porte sur le jugement].
- * TYRREL, F. M., *The Role of Assent in Judgment. A Thomistic Study* (The Catholic University of America, 100), Washington, Catholic University of America, 1946, XIII-184 p.
- * — *Concerning the Nature and Function of the Act of Judgment*, dans *New Scholasticism*, 26 (1952), p. 393-423.
- * VAN RIET, G., *La Doctrine thomiste du Jugement*, dans *Revue philosophique de Louvain*, 46 (1948), p. 97-108 [compte rendu sévère de l'ouvrage du père Hoenen].
- WILHELMSSEN, F. D., *La Théorie du Jugement chez Maritain et chez saint Thomas*, dans *La Table ronde*, n° 135 (mars 1959), p. 34-52. « Si nous abordons la théorie de Maritain sans esprit de système [...] il est difficile de voir comment elle peut être autre chose qu'une construction de l'esprit [...]. S'il envisage la théorie de Maritain du point de vue de la philosophie thomiste, le critique se trouve en présence d'un véritable paradoxe : cette théorie s'accorde avec celle de saint Thomas pour affirmer que le jugement est l'acte intellectuel par lequel l'homme appréhende l'existence, mais, dans le détail, elle en diffère foncièrement si l'on se réfère aux propres écrits de l'Aquinate. Et Maritain semble bien ne se rendre aucun compte de cette divergence puisqu'il présente sa propre doctrine comme étant celle de saint Thomas » (p. 38-39).

WILPERT, P., *Das Urteil als Traeger der Wahrheit nach Thomas von Aquin*, dans *Philosophisches Jahrbuch*, 46 (1933), p. 56-75 [l'analyse des textes montre que saint Thomas n'a jamais identifié l'*assensus* et le *judicium*. Voir par exemple p. 74 : « Gewiss kennt Thomas eine zweifache Bedeutung des Begriffs Judicium. Erst im Urteil ist der Assensus moeglich, notwendig dafuer aber, dass ein Gedankeninhalt das Praedikat der Wahrheite, ist es indes nicht. Dazu genuegt vielmehr allein, dass die Hinbeziehung auf einen Gegenstand gedanklich vollzogen wird. »]

XIBERTA, B. M., *Momentum Doctrinae Sancti Thomae circa Structuram Judicii*, dans *Acta Pontificiae Academiae Romanae Sancti Thomae Aquinatis et Religionis Catholicae*, I, 1934, p. 154-162. « Judicium non constare duabus ideis, sed re et forma; re, inquam, quae designatur subjecto, et forma quae significatur praedicato. Unde sequitur : 1. Subjectum et praedicatum esse fructum duarum apprehensionum non ejusdem sed diversae rationis (subjectum quidem... apprehensionis quae dicitur per conversionem ad phantasmata, praedicatum vero apprehensionis directae, sive abstractionis. 2. Subjectum et praedicatum non uniri propter relationem identitatis inter duas ideas (sive haec relatio perspicitur simul cum ideis, sive separatim ab eis), sed propter unitatem rei quam subjectum et praedicatum diversimode respiciunt » (p. 154).

ZAMBONI, G., *La Gnoseologia di S. Tommaso d'Aquino*, Verona, La Tipografia Veronese, 1934, 247 p. [bon recueil de textes de saint Thomas. Sur le jugement, voir p. 82-87, 94-95, 141, 145, 171-172, 190, 209, 210, 211, 220, 224-230]. Pour sa propre interprétation, voir p. 172 : « Quando l'intelletto ha condotto a termine le due operazioni : I) di concipire idee che significano la costituzione intima (predicato) della *res sensata* (sogetto); II) di giudicare che ciò che è così pensato corrisponde alla realtà, — allora l'intelletto ha in se la completa rappresentazione dei due elementi della cosa reale, l'essenza e l'esse, e allora si può applicar a questo risultato il predicato : vero o falso.

« Il due elementi del giudicare sono dunque una congiunzione o separazione di idee come rappresentanti una congiunzione o separazione da parte degli elementi della realtà più l'assenso [...] il quale si esprime con l'affermazione o la negazione. »

— II —

ALLERS, R., *On Intellectual Operations*, dans *New Scholasticism*, 26 (1952), p. 1-36 [suggère un élargissement du cadre des trois opérations de l'esprit. Rien d'important pour le problème du jugement en rapport avec la seconde opération de l'esprit].

BERNARD, R., *Rôle du verbe être dans la seconde opération de l'esprit*, dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 14 (1929), p. 216-217.

CONTRI, S., *Il Problema della Verità in S. Tommaso d'Aquino*, Torino, Soc. Ed. Internat., 1938, 252 p.

* CUNNINGHAM, F. A., *Certitudo in St. Thomas Aquinas*, dans *Modern Schoolman*, 30 (1953), p. 297-324 [surtout pour la différence entre *certitudo* et *assensus*].

* — *Speculative Grammar in St. Thomas Aquinas*, dans *Laval théologique et philosophique*, 17 (1961), p. 76-86.

DE VRIES, J., *Zielsicherheit der Natur und Gewissheit der Erkenntnis. Zur Problematik von de Veritate, q. 1, a. 9, und der neuscholastischen Erkenntnistheorie*, dans *Scholastik*, 10 (1935), p. 481-507; 11 (1936), p. 52-81.

- *Ausgangspunkt der Erkenntniskritik und thomistische Erkenntnispsychologie*, dans *Scholastik*, 7 (1933), p. 89-98.
- *Die Bedeutung der Erkenntnismetaphysik fuer die Loesung der erkenntnis-kritische Frage. Eine Erklarung von de Veritate*, q. 1, a. 9, dans *Scholastik*, 8 (1935), p. 321-358.
- DOLAN, S. E., *Resolution and Composition in Speculative and Practical Discourse*, dans *Laval théologique et philosophique*, 6 (1950), p. 9-62.
- FABRO, C., *Actualité et Originalité de l'Esse thomiste*, dans *Revue thomiste*, 56 (1956), p. 240-270, 480-507. Pour le rapport entre la seconde opération et l'esse, voir p. 485-486 : « La correspondance prétendue entre la simple appréhension et le contenu de l'essence, comme celle entre l'acte de jugement et l'acte d'esse est de nature méthodologique et non structurale et constitutive : l'esse du jugement [...] est de soi purement fonctionnel (copule) et comme tel il n'a pas de réalité propre ; mais sa qualité d'être dépend de la réalité et de la qualité de l'acte ou réalité d'être de la synthèse des termes qu'il est appelé à joindre. L'esse exprimé dans le jugement est, comme tel, indifférent et peut donc être tout aussi bien réel ou de raison, substantiel ou accidentel. »
- *L'Obscurcissement de l'Esse dans l'École thomiste*, dans *Revue thomiste*, 58 (1958), p. 443-472.
- *Partecipazione e Causalità*, Torino, Società Editrice Internazionale, 1960, 695 p. [sur le rapport entre le jugement et l'esse, voir p. 58-59].
- FOLGHERA, J. D., *Jugement et Vérité*, dans *Revue thomiste*, 1899, p. 427-447, 694-714 [les termes *compositio* et *divisio* sont-ils synonymes de *jugement* ? L'auteur reprend la distinction de Jean de Saint-Thomas].
- GARIN, P., *La Théorie de l'Idée suivant l'École thomiste. Étude d'après les textes*, Paris, Desclée de Brouwer, 1932, 2 vols., 1.260 p.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R., *Notre premier jugement d'existence selon saint Thomas*, dans *Studia Mediævalia in honorem A.R.P. R. J. Martin, O.P. LXX natalem diem agentis*, Bruges, De Tempel, 1948, p. 289-302.
- GAZZANA, A., *Il Primo Sogetto e il Primo Predicato nell'umano Giudizio*, dans *Divus Thomas P.*, 54 (1951), p. 372-384.
- GILSON, E., *L'Être et l'Essence* (Problèmes et Controverses), Paris, Vrin, 1948, 398 p.
- *Being and Some Philosophers*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1949, XI-219 p. [sur le jugement et l'esse, p. 190-207].
- *La Conoscenza dell'Essere*, dans *Acta Pontificiæ Academiæ Romanæ Sti Thomæ Aquinatis et Religionis Catholicæ*, 13 (1947), p. 103-114.
- GORCE, M.-M., *Le jugement pratique*, dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 17 (1928), p. 5-37.
- HAYEN, A., *Le « cercle » de la Connaissance humaine selon saint Thomas d'Aquin*, dans *Revue philosophique de Louvain*, 54 (1956), p. 561-604. « Il est clair en tout cas, qu'on ne peut se borner à traduire *resolutio* par analyse, et *compositio* par synthèse » (p. 568). « D'où l'insuffisance de l'article du P. Régis. Cette étude, faite soigneusement, reste cependant inachevée, faute d'avoir serré les textes d'assez près » (*ibid.*, note 46).
- HORST, J., *The Ultimate Criterion and Motive of Truth and St. Thomas' De Veritate*, q. 1, a. 1, dans *Acta Secundi Congr. Thomist. Internat.*, Turin-Rome, Marietti, p. 75-83.

ISAAC, J., *Sur la connaissance de la vérité*, dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 32 (1948), p. 337-350. « Il ne faut confondre... les deux aspects inséparables sous lesquels se présente la seconde opération de l'esprit. Si elle atteint l'être (*esse*) et saisit quelque rapport (Sujet-Prédicat : S-P), c'est parce qu'elle est une appréhension complexe. A l'inverse, elle n'est un jugement que parce qu'on prend en considération sa pensée même et la relation de celle-ci à l'être (Intelligence-Être : I-Ê), ou vice-versa de l'être à sa pensée (Ê-I). Il s'ensuit que la connaissance du rapport S-P et celle de la relation I-Ê coïncident tout en ne s'identifiant pas » (p. 341).

KLUBERTANZ, G. P., *The Discursive Power*, Saint-Louis, The Modern Schoolman, 1952, 353 p. [sur le jugement : p. 234-236].

KRAPIEK, A. M., *Analysis Formationis Conceptus Entis Existentialiter Considerati*, dans *Divus Thomas P.*, 59 (1956), p. 320-350.

KREMER, R., *La synthèse thomiste de la vérité*, dans *Revue néo-scholastique de Philosophie*, 35 (1933), p. 317-338.

LAPOINTE, E., *Composition et Résolution dans la Connaissance Spéculative selon saint Thomas d'Aquin*, thèse, Université d'Ottawa [dactylographiée], 1959, IV-133 p. « Nous croyons quand même que les deux termes en question (*compositio* et *resolutio*) équivalent aux mots *analyse* et *synthèse* dans leur sens premier. La position du P. Hayen est due, nous semble-t-il, à une confusion sur le sens de quelques expressions de saint Thomas » (p. 3). « ...tout le mouvement de la connaissance humaine trace un cercle parfait. Pour toute la connaissance, le principe est la perception sensible, de même que le terme. Si nous nous plaçons sur le seul plan de l'intelligence, nous avons déjà un cercle : la simple appréhension analyse, la deuxième opération et le raisonnement composent. Mais même au plan de la deuxième opération et du raisonnement, la connaissance des premiers principes est le point de départ et d'arrivée de la pénétration du réel par l'intelligence » (p. 123).

MARITAIN, J., *Court Traité de l'Existence et de l'Existant*, Paris, Hartman, 1947 [pour le rapport jugement-esse, voir p. 47].

MARC, A., *L'idée de l'être chez saint Thomas et dans la scolastique postérieure*, dans *Archives de Philosophie*, vol. X, cahier I, 1935, p. 1-145 : cet ouvrage exerça une grande influence dans l'école thomiste des vingt dernières années, en particulier pour l'interprétation du rapport entre le jugement et l'esse. Voir par exemple E. GILSON, *Le Thomisme. Introduction à la Philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, p. 61. Or le père Marc reprend l'interprétation que le père Maréchal avait proposée du jugement. « L'appréhension et le jugement demeurent donc les deux opérations qu'il faut observer pour apercevoir le rôle de l'idée d'être dans notre connaissance. Quelles sont alors entre elles les différences ? Pourquoi les distinguer ?

« La différence principale consiste en ce que l'appréhension est ordonnée à l'intelligence des essences indivisibles et simples quand le jugement a pour but leur synthèse, leur assemblage et leur composition. Aussi tandis que l'appréhension s'en tient à l'essence, le jugement atteint et saisit son être et sa réalité. C'est pourquoi encore le jugement réalise à plein la perfection de la vérité qui ne se fonde pas sur l'essence seule mais sur l'être de cette essence » (p. 83).

« Toute composition ne constitue pas par le fait un jugement, puisqu'elle reste parfois sur le plan de l'appréhension, on vient de le dire. Elle n'est jugement que lorsque nous composons les concepts par le moyen du verbe,

c'est-à-dire par le moyen de l'affirmation. [...] La différence entre l'appréhension et le jugement peut désormais se traduire ainsi : celle-là présente les essences que celui-ci réalise en les posant dans l'existence actuelle ou possible, en rapportant au donné. L'essence et l'existence sont ainsi les éléments complémentaires de l'affirmation qui apprécie la proportion des essences à l'esse, les juge dans l'être » (p. 84-85).

- MASNOVO, A., *Esegesi Tomistica*, dans *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 27 (1935), p. 329-337; 29 (1937), p. 144-147; dans *Angelicum*, 14 (1947), p. 311-317 [au sujet de l'exégèse de *de Veritate*, I, 9].
- MCCABE, H., *The Structure of the Judgment. A reply to Fr. Wall, O.P.*, dans *The Thomist*, 19 (1956), p. 232-238 [concerne une controverse dont le point de vue fut trop limité pour apporter de la lumière sur la question].
- MORARD, M. S., *Le Double Usage du Verbe Être*, dans *Freiburg Zeitschrift fuer Philosophie und Theologie*, 4 (1957), p. 420-432.
- MULLER-THYM, B., *The « to be » which Signifies the Truth of Propositions*, dans *Proceedings of the American Catholic Philos. Association*, 16 (1940), p. 230-254.
- NICOLAS, J. H., *Le problème de l'erreur*, dans *Revue thomiste*, 52 (1952), p. 328-357; 52 (1952), p. 528-566.
- NOËL, L., *La critique du jugement selon saint Thomas*, dans *Aus der Geisterwelt des Mittelalters*, Muenster, Ashendorff, 1955, p. 710-719.
- PECHAIRE, J., *Y a-t-il un jugement authentique dans l'acte opinatif ?* dans *AcP.*, 1 (1945-1946), p. 145-165 [deux conditions pour qu'il y ait jugement : a) *oratio in qua verum vel falsum dicitur*; b) *oratio qua intellectus dicit aliquid componendo vel dividendo* (p. 159)].
- PEILLAUBE, E., *Les degrés de la connaissance humaine dans la doctrine de saint Thomas*, dans *Revue de Philosophie*, 24 (1924), p. 161-167 [adopte l'interprétation de Maritain sur le jugement].
- PHELAN, G. B., *Verum Sequitur Esse Rerum*, dans *Mediaeval Studies*, 1 (1939), p. 10-22. « The judgment thus essentially consists in affirming the existence (in the unity of real existence) of a thing in which two concepts united by the mind (in a unity of intentional existence) are actually or possibly realized. This is the composition and division effected by the judgment. Thus does the judgment reach out to being (existence) and affirms that certain essences actually or possibly exist. It is here that the relation of truth or correspondence enters in... To judge is to combine or to divide, to put together or to set apart, to affirm or to deny that two forms or essences which have been separately abstracted and which, therefore, up to the time or moment of judgment, have existed as two separate concepts in the mind, must be put together or set apart, as the case may be » (p. 17-19).
- RABEAU, G., *Le Jugement d'Existence*, Paris, Vrin, 1948, 227 p. [ne s'arrête que de façon indirecte à la notion thomiste du jugement].
- *Species. Verbum. L'Activité Intellectuelle Élémentaire selon saint Thomas d'Aquin* (Bibliothèque thomiste, XXII), Paris, Vrin, 1938, 225 p.
- RAHNER, K., *Geist im Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Muenchen, Koesel, 1957, 414 p. Pour le jugement : p. 134 et suiv.; pour l'esse comme objet du jugement : p. 173.
- RENARD, H., *Metaphysics of the Existential Judgment*, dans *New Scholasticism*, 25 (1949), p. 387-394 [peu important pour notre problème].
- ROLLAND-GOSSELIN, M.-D., *La théorie thomiste de l'erreur*, dans *Mélanges thomistes* (Bibliothèque thomiste, III), Le Saulchoir, Kain, Belgique, 1923, p. 253-274.

- *Essai d'une Critique de la Connaissance* (Bibliothèque thomiste, XVII, section philosophique, I), I, *Introduction* et première partie, Paris, Vrin, 1932, 165 p.
- *Erreur et péché*, dans *Revue de Philosophie*, 28 (1928), p. 466-478.
- *Peut-on parler d'intuition dans la philosophie thomiste ?* dans *Philosophia Perennis* (Festgabe J. Geyser), t. II, p. 709-730.
- ROMEYER, B., *La doctrine de saint Thomas de la vérité, esquisse d'une synthèse*, dans *Archives de Philosophie*, 3 (1925), p. 145-198.
- *Saint Thomas et notre connaissance de l'esprit humain*, dans *Archives de Philosophie*, vol. III, cahier 2, Paris, Beauchesne, 1928, 114 p.
- ROUSSELOT, P., *L'Intellectualisme de saint Thomas*, 2^e édition précédée d'une notice sur l'auteur et d'une bibliographie par le père L. DE GRANDMAISON, Paris, Beauchesne, 1924, [XLIII]-XVIII-259 p.
- QUESNEL, Q., *Participated Understanding: The Three Acts of the Mind*, dans *Modern Schoolman*, 31 (1954), p. 281-288.
- VERBEKE, G., *Le développement de la connaissance humaine d'après saint Thomas*, dans *Revue philosophique de Louvain*, 47 (1949), p. 437-457.
- WEBERT, J., « *Reflexio* ». *Étude sur les opérations réflexives dans la psychologie de saint Thomas*, dans *Mélanges Mandonnet*, t. I, p. 285-325 [étude indispensable sur les différents sens de ce terme dans la pensée de saint Thomas].
- WILHELMSSEN, F. D., *Man's Knowledge of Reality. An Introduction to Thomistic Epistemology*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice Hall, 1946, XII-215 p. [fait sienne la thèse du père Kennard].
- ZAMBONI, G., *La Gnoseologia dell'Atto come Fondamento delle Filosofia dell'Essere. Saggio di Interpretazione sistematica delle Doctrine Gnoseologiche di S. Tommaso d'Aquino* (Publicazione d. Univers. Cattol. di S.C., Serie Prima, Scienze Filosofiche, vol. I, fasc. 3), Milano, « Vita e Pensiero », 1923, 159 p.

Sources patristiques chez saint Thomas d'Aquin

Nous sommes aujourd'hui encore loin de posséder un travail d'ensemble sur les sources patristiques de saint Thomas d'Aquin; les monographies ou articles qui s'y intéressent touchent à peu près exclusivement à la documentation patristique de la *Somme de Théologie*¹. Pour en venir à une vue synthétique des sources utilisées par saint Thomas et pour décrire les étapes de l'accumulation du dossier patristique qui apparaît comme très riche et varié, même à la lecture superficielle des œuvres de l'Aquinate, l'on devra préparer l'inventaire complet des citations qu'il fait des Pères, tout comme les éditeurs de la Léonine l'ont déjà fait pour la *Somme* et le *Contra Gentiles* dans ce merveilleux instrument de travail que sont leurs *Indices*². D'ailleurs, c'est seulement avec de tels travaux préliminaires, non seulement sur les œuvres de saint Thomas, mais aussi sur celles de ses contemporains, que l'historien pourra évaluer l'apport des grands scolastiques au développement intellectuel et religieux de l'Occident, et sera en mesure de juger, avec beaucoup plus de précision, du génie et du mérite de chacun.

D'autre part, l'engouement moderne pour la théologie positive tend à faire oublier que les interprètes les plus autorisés de la pensée patristique sont précisément les scolastiques, ceux qui font le pont entre les Pères et nous. On a tendance à accuser les écrivains médiévaux en général de négliger ou de méconnaître les sources que sont la

¹ Voir la bibliographie à la fin de l'article de G. GEENEN, *Saint Thomas et les Pères*, dans *D.T.C.*, 15, 760-761. Parmi les travaux parus depuis, il faudrait consulter, pour un aperçu général, le t. 2 de l'œuvre de J. DE GHELLINCK, s.j., *Patristique et Moyen Age*, Paris, Desclée de Brouwer, 3 vol., 1946-1948; quant aux études plus spécialisées, voir, par exemple, l'introduction de *Saint Thomas Aquinas: On Kingship to the King of Cyprus*, translated by G. B. PHELAN, revised with introduction and notes by I. T. ESCHMANN, o.p., Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1949; H.-F. DONDAINE, o.p., *Les scolastiques citent-ils les Pères de première main?* dans *R.S.P.T.*, 36 (1952), p. 231-243; P. GLORIEUX, *Saint Thomas, les faux Apollinaristes et l'Assumptus Homo*, dans *M.S.R.*, 9 (1952), p. 27-54; A. MALET, *Personne et Amour dans la Théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin* (Bibliothèque thomiste, 32), Paris, Vrin, 1956. Ce dernier travail, aux p. 161 et suiv., donne un intéressant aperçu des sources grecques utilisées par saint Thomas.

² T. 16, *Indices auctoritatum et rerum occurrentium in Summa Theologiæ et Summa Contra Gentiles...*

Bible et la Tradition. On oublie trop facilement qu'ils ne disposaient pas des instruments précis de recherche que nous avons aujourd'hui, et qu'ils étaient pourtant, plus que nous, imprégnés de l'esprit des Pères et de leur doctrine. On oublie enfin que leur culture biblique, si elle était moins exacte, restait néanmoins souvent plus étendue et surtout plus vitale que la nôtre.

De ces brèves considérations apparaît déjà l'utilité et l'importance, pour rétablir l'équilibre d'un sain jugement, d'une investigation des sources patristiques des théologiens et exégètes du moyen âge, et en particulier de l'Aquinat, que nos chefs religieux nous recommandent instamment comme guide dans l'étude des sciences ecclésiastiques.

Dans cette entreprise immense, nous avons voulu nous tailler une tranche de travail qui serait à la fois intéressant par sa variété et représentatif de toute la carrière du saint docteur. C'est ce qui nous amena à choisir de relever et d'analyser les textes des Pères utilisés dans les commentaires de saint Thomas sur l'oraison dominicale³. Ces commentaires⁴ embrassent presque entièrement la période d'enseignement de saint Thomas, et couvrent tout le champ des fonctions du *magister* au XIII^e siècle : *legere*, ou faire comprendre un texte; *disputare*, discuter et résoudre les difficultés qu'il pose; *prædicare*, le sommet des fonctions magistrales, où il s'agit d'enseigner aux fidèles les vérités acquises par l'exercice des deux premières fonctions⁵.

³ *Commentaire sur les Sentences*, livre 3, d. 34, q. 1, a. 6 : *Opera Omnia*, Paris, Vivès, [1871-1880], t. 9, p. 561-563.

Lectura super Matthæum, c. 6, texte de Léger de Besançon : Vivès, 19, 334-338; *Super Evangelium S. Matthæi Lectura*, Taurini-Romæ, Marietti, 1951, 583-602 [cité à l'avenir sous le sigle *M.L.*; l'on renvoie aux numéros des paragraphes]; reportation de Pierre d'Andria : manuscrit *B.V.* 12, fol. 50 vb - 55 va.

Expositio continua sur saint Matthieu, c. 6 : Vivès, 16, 119-127; *Catena Aurea in Quatuor Evangelia I* [*E.M.*], Taurini-Romæ, Marietti, 1954, p. 103-109 — sur saint Luc, c. 11 : Vivès, 17, 187-190; *Catena Aurea in Quatuor Evangelia II* [*E.L.*], Taurini-Romæ, Marietti, 1954, p. 158-160.

Compendium, 2^a pars : Vivès, 27, 115-127; *Opuscula Theologica I* [*O.T.*, 1], Taurini-Romæ, Marietti, 1954, nn. 545-596.

Somme de Théologie, 2^a-2^æ, q. 83, a. 9 : Vivès, 4, 22-24.

Sermons sur l'oraison dominicale : Vivès, 27, 183-198; *O.T.*, 2, 1019-1109.

Seuls les commentaires suivis seront analysés ici. On ne s'est pas occupé des allusions passagères à l'oraison dominicale dans le reste des œuvres de saint Thomas; voir, par exemple, les *Indices* de l'édition Léonine, t. 16, p. 481.

⁴ Il ne faut pas entendre ici le mot *commentaire* dans le sens technique de *lectio* ou d'*expositio* qu'il a pour les médiévistes, mais plutôt selon l'acceptation commune, c'est-à-dire : remarques interprétatives sur un texte, pour en faciliter la compréhension.

⁵ Saint Thomas distingue ainsi les fonctions magistrales dans son *Breve principium de commendatione Sacre Scripturæ* : *O.T.*, 1, 1213; voir PIERRE LE CHANTRE,

Là où l'on s'attendrait à un commentaire purement exégétique, puisque l'oraison dominicale est un fragment scripturaire, les exposés de l'Aquinate développent une variété de buts et de tendances distinctes. Seule la *Lectura super Matthæum* offre ce qu'on pourrait appeler une tranche d'exégèse, appartenant ainsi au genre *lectio*. L'*Expositio continua* s'y apparente, étant un travail de documentation qui a pour fin de réunir le meilleur de la pensée patristique sur le *Pater*. Le *Commentaire sur les Sentences*, le *Compendium* et la *Somme de Théologie* sont des *quæstiones*, s'assimilant donc à la *disputatio* : ils expliquent divers thèmes de théologie scolaire. Les *Sermons sur l'oraison dominicale* enfin sont de la théologie populaire et correspondent à la *prædicatio*.

Les exposés du *Notre Père* faits par saint Thomas sont examinés ici tour à tour, dans leur ordre chronologique. Dans cet essai d'histoire littéraire, nous avons tâché de déterminer aussi précisément que possible la source exacte des textes patristiques cités par l'Angélique docteur, de corriger les références fausses, de voir quelles citations des Pères il tire des œuvres de ses prédécesseurs, quelles citations il a lui-même fournies, et l'utilisation qu'il en a faite⁶. A cette analyse s'ajoutent, quand et où il y a lieu, des notes sur la valeur et l'authenticité des textes utilisés, sur la chronologie ou autres sujets pertinents.

Vu l'envergure nécessairement restreinte du présent travail, les résultats seront très limités. La connaissance des méthodes de travail d'un écrivain n'est pas toutefois sans contribuer à donner une idée plus exacte de ce qu'il fut. C'est pourquoi nous espérons que cet essai, si modeste soit-il, fournira au moins quelques indications de valeur aux médiévistes et, en particulier, qu'il aidera à mieux faire comprendre l'Aquinate et son œuvre.

Verbum abbreviatum, c. 1 : P.L., 205, 25. Pour un lucide exposé des termes *lectio*, *quæstio* et *disputatio*, voir M.-D. CHENU, o.p., *Introduction à l'Étude de saint Thomas d'Aquin*, 2^e éd., Paris, Vrin, 1954, p. 67-82; on pourra consulter aussi H. DE LUBAC, s.j., *Exégèse médiévale : les quatre sens de l'Écriture*, première partie, t. I, [Paris], Aubier, [1959], p. 82-118.

⁶ C'est là substantiellement le plan autrefois proposé aux étudiants de l'Angelicum par le père I.-M. VOSTÉ, o.p., *De investigandis fontibus patristicis sancti Thomæ in Angelicum*, 14 (1937), p. 417-434. Ajoutons immédiatement que, par *sources patristiques*, nous entendons ici les citations des auteurs ecclésiastiques depuis les débuts de l'ère chrétienne jusqu'à la *Glose* inclusivement.

I. — LE BACHELIER SENTENTIAIRE.

Le premier exposé de saint Thomas sur le *Notre Père* appartient au genre *quæstio*; l'Aquinate y aborde le problème du rapprochement des demandes de l'oraison dominicale aux dons du Saint-Esprit⁷. A cause de ce but très restreint, il ne faut pas chercher ici un commentaire proprement dit de tout le *Pater*; seules les demandes sont expliquées et l'exposé reste toujours subordonné aux correspondances à établir entre dons, demandes et béatitudes.

Cet article garde cependant une place importante comme terme *a quo* dans l'évolution de la documentation patristique de saint Thomas. On y trouve les sources patristiques qu'il connaissait comme jeune professeur, et cela permet de voir s'il a, dans ses commentaires postérieurs, une connaissance plus vaste des œuvres des Pères.

Deux autorités, saint Augustin et la *Glose ordinaire*, sont ici invoquées par saint Thomas. La *Glose* est encore, au milieu du XIII^e siècle, une des meilleures pourvoyeuses de textes patristiques et, par conséquent, une des autorités les plus respectées par les scolastiques. Il semble bien que ce soit la *Glose* qui fournisse à l'Aquinate la raison d'être de cet article. En effet, tout l'article semble dirigé vers l'explication des deux textes de la *Glose* cités dans l'argument *sed contra* :

...in Glossa, Math. vi, dicitur : « In precibus est ut impetremus dona, in donis ut operemur : de operatione beatitudines consequuntur⁸. »

Præterea, sicut eadem Glossa dicit, septem petitionibus omnia dona præsentis vitæ vel futuræ continentur⁹.

A ces deux citations, il faut ajouter une troisième, explicite elle aussi, dans le corps de l'article, à l'explication de la deuxième demande¹⁰.

⁷ VIVÈS, 9, 561-563. Pour ce qui concerne ce genre de rapprochement, voir J. DE BLIC, *Pour l'histoire de la théologie des dons*, dans *R.A.M.*, 22 (1946), p. 153 et suiv.; O. LOTTIN, *Psychologie et Morale aux XII^e et XIII^e siècles*, Gembloux, Duculot, t. 3, 1949, p. 434-456; F. VANDENBROUCKE, *Dons du Saint-Esprit*, dans *D.S.*, 3, 1591. Quant au contexte immédiat de la question, voir M.-M. PHILIPON, o.p., *Les dons du Saint-Esprit chez saint Thomas d'Aquin*, dans *R.T.*, 59 (1959), p. 457-461.

⁸ VIVÈS, 9, 561. Voir [RAOUL DE LAON ?], *Glossa Ordinaria cum expositione literalī et morali Reverendi patris Nicolai Lyrani*, [t. 5, *super libros Matthæi, Marci, Lucæ, Iohannis*, Bâle, 1507], fol. 25 A. [On citera à l'avenir ainsi : *G.L.*, 25 A.] La citation de saint Thomas est faite *ad litteram*. Le texte de la *Glose* provient de PASCHASE RADBERT, *In Matth.*, livre 4, c. 6 : *P.L.*, 120, 300-301.

⁹ *Ibid.* L'Aquinate cite de nouveau *ad litteram* un passage de la *Glose* qui provient encore de PASCHASE RADBERT, *ibid.* : *P.L.*, 120, 298.

¹⁰ ... *Adveniat regnum tuum*; *Glossa ord.* : « Id est, manifestetur hominibus, »... VIVÈS, 9, 562. Citation *ad litteram* : *G.L.*, 25 B; *P.L.*, 114, 101; voir saint AUGUSTIN, *De sermone Domini in monte*, livre 2, c. 6 : *P.L.*, 34, 1278.

L'*Enchiridion* de saint Augustin fournit à l'Aquinat trois passages, cités *secundum sensum*, que l'on trouve dans les première, sixième et septième difficultés préliminaires :

... Augustinus enim dicit in *Ench.*, quod tribus primis petitionibus æterna poscuntur, reliquis vero quatuor temporalia ¹¹...

... Augustinus in *Ench.* dicit, quod hoc totum est una petitio : *Et ne nos inducas in tentationem; sed libera nos a malo*; quod patet ex hoc quod non ponitur ibi : *Et libera nos a malo*, sed ponitur ibi : *sed*. Similiter dicit, quod tertia petitio, scilicet, *Fiat voluntas tua*, concluditur in duabus primis : et ita videtur quod non sint nisi quinque petitiones, sicut etiam Lucas ponit ¹²...

... secunda petitio, secundum Augustinum ibidem, pertinet ad resurrectionem corporis ¹³...

Mais c'est surtout l'explication du *Pater* faite par le docteur d'Hippone dans sa lettre *Ad Probam* qui sert à saint Thomas pour bâtir son exposition de l'oraison dominicale. L'article en fait sept citations littérales :

... Augustinus in *Epistola ad Probam* dicit : « quisquis dicit petendo scilicet quod ad istam evangelicam precem pertinere non possit, etiam si non illicite orat, carnaliter orat ¹⁴. »

... *Sanctificetur nomen tuum*; in qua petitur « ut nomen ejus, quod semper sanctum est, etiam apud homines sanctum habeatur; hoc est, non contemnatur, » ut Augustinus dicit *Ad Probam* ¹⁵...

... ut scilicet in nobis veniat, et in Christo regnare mereamur, secundum Augustinum *Ad Probam*, ubi supra ¹⁶...

... secundum Augustinum ibidem, « per hoc quod dicitur *hodie* significatur hoc tempus : ubi vel sufficientiam illam petimus a Patre quæ superexcellit, in nomine panis totum significantes : vel sacramentum fidelium ¹⁷; »...

... *Dimitte nobis debita nostra sicut et nos dimittimus debitoribus nostris* : ubi, ut dicit Augustinus ibidem, « nos admonemur, et quid petamus, et quid faciamus, ut accipere mereamur ¹⁸; »...

¹¹ VIVÈS, 9, 561. AUGUSTIN, *Enchiridion*, c. 115 : P.L., 40, 286; voir la Glose : G.L., 25 A, 154 A.

¹² *Ibid.*; voir la Glose : G.L., 154 A.

¹³ *Ibid.*; voir la Glose : G.L., 154 A.

¹⁴ VIVÈS, 9, 561. AUGUSTIN, *Ep. 130 ad Probam*, c. 12 : C.S.E.L., 44, 65; P.L., 33, 502; voir la Glose : G.L., 24 F.

¹⁵ VIVÈS, 9, 562. AUGUSTIN, *ibid.*, c. 11 : C.S.E.L., 44, 63; P.L., 33, 502; voir la Glose : G.L., 25 B; P.L., 114, 101.

¹⁶ VIVÈS, 9, 562. AUGUSTIN, *ibid.*, c. 11 : C.S.E.L., 44, 63; P.L., 33, 502; voir la Glose : G.L., 25 B; P.L., 114, 101.

¹⁷ VIVÈS, 9, 562. AUGUSTIN, *ibid.*, c. 11 : C.S.E.L., 44, 63-64; P.L., 33, 502; voir la Glose : G.L., 25 C; P.L., 114, 102.

¹⁸ VIVÈS, 9, 562. AUGUSTIN, *ibid.*, c. 11 : C.S.E.L., 44, 64; P.L., 33, 502.

... *Et ne nos inducas in tentationem*; in quia [sic], secundum Augustinum, « ne deserti divino auxilio alicui tentationi vel consentiamus decepti vel cedamus afflicti ¹⁹ »...

... *Sed libera nos a malo*. Unde Augustinus dicit quod « homo christianus in qualibet tribulatione constitutus in hac petitione gemitus edit ²⁰ »...

L'Aquinate cite aussi trois fois, *ad sensum*, la lettre *Ad Probam* :

... Unde idem est hoc petere, ut idem dicit, quod dicere : *Ostende faciem tuam, et salvi erimus* ²¹...

... *Fiat voluntas tua sicut in cælo et in terra* : in qua secundum Augustinum, ubi supra, petimus obedientiam ad Deum, ut sic fiat a nobis voluntas ejus in terris, sicut fit ab Angelis in cælis ²²...

... Unde secundum ipsum, idem est hoc petere, quod dicere : *Gressus meos dirige secundum eloquium tuum* ²³...

La lettre *Ad Probam* est encore source de tous les textes scripturaires du corps de l'article ²⁴.

L'Aquinate n'indique pas toujours la source d'où il a puisé ces passages de l'Écriture. Deux fois il l'a noté ²⁵, mais pour les autres textes cités, il semble que la juxtaposition de ces passages aux citations explicites de la lettre *Ad Probam* signifie assez, pour saint Thomas, le lieu d'où il les a tirés ²⁶. De plus, il est intéressant de noter que les citations bibliques de l'Aquinate ne correspondent pas entièrement au texte de saint Augustin, qui cite l'Écriture d'après une version africaine ou même italienne corrigée sur les Septante ²⁷. En plus d'ajouter ou de retrancher au texte augustinien, saint Thomas donne d'ordinaire

¹⁹ VIVÈS, 9, 562. AUGUSTIN, *ibid.*, c. 11 : C.S.E.L., 44, 64; P.L., 33, 502; voir la Glose : G.L., 25 E; P.L., 114, 102.

²⁰ VIVÈS, 9, 563. AUGUSTIN, *ibid.*, c. 11 : C.S.E.L., 44, 64; P.L., 33, 502.

²¹ VIVÈS, 9, 562. AUGUSTIN, *ibid.*, c. 12 : C.S.E.L., 44, 65; P.L., 33, 503.

²² VIVÈS, 9, 562. AUGUSTIN, *ibid.*, c. 11 : C.S.E.L., 44, 63; P.L., 33, 502; voir la Glose : G.L., 25 C; P.L., 114, 101.

²³ VIVÈS, 9, 562. AUGUSTIN, *ibid.*, c. 12 : C.S.E.L., 44, 65; P.L., 33, 503.

²⁴ Tous ces passages bibliques proviennent de la longue comparaison scripturaire faite par l'évêque d'Hippone au chapitre 12 de la lettre *Ad Probam* : C.S.E.L., 44, 64-67; P.L., 33, 502-503.

²⁵ Voir les textes cités *supra*, aux notes 21 et 23.

²⁶ Voir le texte même de saint Thomas (VIVÈS, 9, 561-563).

²⁷ Malgré de savantes recherches, comme celles de D. DE BRUYNE, *Saint Augustin reviseur de la Bible*, dans *Miscellanea Agostiniana*, Roma, 1931, t. 2, p. 521-606, et de J. MIZZI, *The Latin Text of Matt. V-VII in St. Augustine's "De Sermonibus Domini in monte"*, dans *Augustiana*, 4 (1954), p. 450-494, les conclusions au sujet de la Bible augustinienne demeurent incertaines. Saint Augustin cherche à corriger la traduction latine qu'il possède en contrôlant sur le grec : voir A. VACCARI, *Augustin, Ambroise, Aquila*, dans *Augustinus Magister*, Paris, 1954, t. 3, p. 471-482.

ces mêmes passages d'après la Vulgate médiévale, texte officiel des commentateurs de l'époque²⁸. Par exemple :

Saint Thomas :

Sicut in conspectu eorum sanctificatus es in nobis, ita et in conspectu nostro magnificare in eis.

Gressus meos dirige secundum eloquium tuum.

Divitias et paupertatem ne dederis mihi : sed tantum victui meo tribue necessaria.

Saint Augustin :

Clarificare in omnibus gentibus, sicut clarificatus es in nobis²⁹.

Itinera mea dirige secundum verbum tuum et ne dominetur mihi omnis iniquitas³⁰.

Paupertatem et divitias ne dederis mihi³¹.

Une dernière allusion à saint Augustin, à la fin du corps de l'article, est cependant plus difficile à repérer. Il s'agit du passage affirmant que saint Augustin divise les trois dernières demandes comme suit : dans la première nous demandons secours contre le péché (*malum culpæ*), dans la deuxième, contre l'inclination au péché, et dans la dernière contre les peines dues au péché (*pœnæ malum*)³². C'est là, substantiellement, la division qu'utilise l'Angélique docteur lui-même dans son article. Le mot *aliter* du dernier paragraphe devient alors incompréhensible, et les sondages faits chez l'évêque d'Hippone n'ont apporté aucune solution définitive. Une possibilité qui vient à l'esprit, c'est que l'Aquinat aurait voulu rendre, en termes scolastiques, la pensée du passage suivant de l'*Enchiridion*, œuvre déjà citée par lui dans l'article :

Quod vero dicimus [...] *Et dimitte nobis debita nostra, Sicut et nos dimittimus debitoribus nostris, Et ne nos inferas in tentatione, Sed libera nos a malo*, quis non videat ad præsentis vitæ indigentiam pertinere ? [...] Hic est etiam quam poscimus remissio, ubi est commissio peccatorum; hic tentationes quæ nos ad peccandum vel alliciunt vel impellunt; hic denique malum unde cupimus liberari [...] ³³.

²⁸ C'est l'*Exemplar vulgatum*, dont le texte est considérablement corrompu, et que l'on tente à plusieurs reprises de corriger, qui demeure la Bible *standard* de l'Université de Paris jusqu'au XVI^e siècle : voir C. SPICQ, o.p., *Esquisse d'une Histoire de l'Exégèse latine au Moyen Age* (Bibliothèque thomiste, 26), Paris, Vrin, 1944, p. 166.

²⁹ Voir *supra*, note 24. La *Vulgate* porte : « Sicut enim in conspectu eorum sanctificatus es in nobis, sic in conspectu nostro magnificaberis in eis » (Eccli. 36, 4).

³⁰ *Ibid.* La citation de saint Thomas est identique au texte de la *Vulgate* (Ps. 118, 133).

³¹ *Ibid.* *Vulgate* : « Mendicitatem et divitias ne dederis mihi; tribue tantum victui meo necessaria » (Prov. 30, 8). Comme on le voit, l'Aquinat garde la variante augustiniennne au début du texte.

³² VIVÈS, 9, 563.

³³ C. 115 : *P.L.*, 40, 286. Mais le texte ressemble davantage à ce passage de Richard de Saint-Victor (voir *infra*, note 41) : « Multa sunt mala, quibus humana

Un détail fort intéressant à noter en outre, c'est que les textes patristiques cités ici par saint Thomas sont presque tous contenus, pour le sens au moins, dans la *Glose*³⁴. Seuls deux textes du corps de l'article n'y ont aucun équivalent³⁵ : et ceux-ci sont des citations scripturaires.

Tout ceci semble alors indiquer que l'Aquinate a la *Glose* pour guide dans sa recherche de textes pour expliquer le *Pater*. Il retourne, quand il le peut, aux *originalia* dont elle est la compilation. Il cite plus longuement et plus clairement que la *Glose*, et réfère précisément à l'œuvre qu'il utilise. S'il lui arrive de citer la *Glose*, c'est qu'il n'a pas encore identifié la source d'un passage qui lui plaît ou qui lui est utile³⁶. Ces diverses indications montrent donc que saint Thomas, jeune professeur, a déjà le souci d'une documentation indépendante et personnelle, contrôlée, quand il le peut, sur les œuvres originales.

II. — L'EXÉGÈTE.

Tous les exposés du *Notre Père* trouvés dans les œuvres de saint Thomas n'ont pas été écrits de la main de l'Aquinate lui-même; certains sont des *reportations*, des notes prises à l'audition du maître. C'est le cas de la *Lectura super Matthæum*, qui est formée d'une série de cours d'exégèse sur l'*Évangile selon saint Matthieu*. De ces leçons, généralement considérées comme faisant partie des premières années d'enseignement de saint Thomas³⁷, deux reportations existent : celle

subjacet conditio quorum periculum per se minime evadere valet, quæ generaliter considerata ex modis distinguere possumus. Malum aliud est corporis, aliud animæ. Item aliud est malum, quod est culpa; aliud est malum quod est pœna. Item aliud est malum præsentis sæculi; aliud malum futuri. Ab omnibus istis, et ab aliis (quæ per ista comprehenduntur, et sub istis continentur) petimus liberari, quando oramus dicentes : Libera nos a malo, quasi diceremus : Libera nos, Pater ab omni malo » (*P.L.*, 175, 773); voir la *Glose* : *G.L.*, 154 A.

³⁴ Voir les indications *supra*, aux notes 11-17, 19, 22 et 33.

³⁵ Voir les textes cités *supra*, aux notes 21 et 23.

³⁶ Par exemple, le passage qu'il cite comme provenant de la *Glose* (*supra*, note 10) appartient au *De sermone Domini in monte*, qu'il ne connaît pas encore à cette époque : voir R. GUINDON, o.m.i., *Le « De sermone Domini in monte » de saint Augustin dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin*, dans *R.U.O.*, 28 (1958), p. 59*-60*.

³⁷ La date ordinairement acceptée est celle proposée autrefois par le père P. Mandonnet, c'est-à-dire vers 1256-1259; voir *Chronologie des écrits scripturaires de saint Thomas d'Aquin*, dans *R.T.*, 33 (1928), p. 116-130. Le père Synave a corrigé quelque peu l'analyse du catalogue faite par le père Mandonnet, dans *Le catalogue officiel des œuvres de saint Thomas d'Aquin*, dans *A.H.D.L.M.*, 3 (1930-1933), p. 125. Voir aussi M. GRABMANN, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Band 22, heft 1-2), Münster, 1949,

de Léger de Besançon, reproduite dans les éditions, et celle de Pierre d'Andria, découverte il y a quelques années dans les fonds de manuscrits de l'Université de Bâle³⁸. Ces deux séries de notes sont substantiellement identiques, mais diffèrent dans le détail. Il faut se garder d'attribuer trop d'importance à la lettre de ces rédactions nécessairement imparfaites, surtout quand il s'agit, par exemple, de délimiter précisément un point de doctrine ou de juger la fidélité à un auteur cité. Il se trouve des lacunes dans les notes sans doute, et l'étudiant peut y avoir inséré en outre des réflexions ou corrections personnelles. L'étudiant universitaire du XIII^e siècle, pas plus que la très grande majorité de ses collègues modernes, ne peut se vanter de pouvoir reproduire intégralement et sans faute, dans ses notes, le texte d'une leçon donnée oralement par le professeur. Cependant, pour qui tient compte de ces mises en garde, l'usage de l'une et de l'autre reportation est non seulement légitime, mais fort souhaitable pour mieux connaître la doctrine et la pensée de l'Aquinate³⁹. En effet, ces deux séries de notes se complètent mutuellement et permettent ainsi d'estimer plus exactement le texte original de saint Thomas⁴⁰.

Dans le *Commentaire sur les Sentences*, l'exposé de saint Thomas portait principalement sur l'adaptation des dons aux demandes du *Pater*. A cause de ce but tout théologique, il n'y avait pas lieu de commenter les mots *Pater noster, qui es in cælis* ou l'*Amen* final. Dans la *Lectura*, au contraire, il s'agit d'exposer le texte scripturaire de la prière du Christ en toutes ses parties, de noter et d'expliquer les variantes de lecture, de donner les opinions autorisées et les sens divers, somme toute, de donner une explication textuelle complète. Le lecteur attentif du passage de la *Lectura* expliquant le *Notre Père* reste émerveillé de la clarté de l'exposé qui perce à travers les imperfections des

p. 263-264, 286-289; P. GLORIEUX, *Essai sur les commentaires scripturaires de saint Thomas et leur chronologie*, dans *R.T.A.M.*, 17 (1950), p. 246-249.

³⁸ Voir les références, *supra*, note 3. Le père H.-V. Shooner, o.p., a présenté le texte de Pierre d'Andria et en a publié quelques extraits dans *La Lectura in Matthæum de saint Thomas*, dans *Angelicum*, 33 (1956), p. 121-142 et dans *B.T.*, 10 (1957-1959), p. 156. Le père Shooner a très aimablement fourni une transcription de ce manuscrit pour ce travail.

³⁹ Le père I. T. ESCHMANN, o.p., *The Quotations of Aristotle's "Politics" in St. Thomas' "Lectura Super Matthæum"*, dans *Mediaeval Studies*, 18 (1956), p. 233, affirme : « ... the student of St. Thomas is now fully justified in using the text of Basel as well as the Vulgate (except the interpolations) as an authentic Thomistic Reportatio. »

⁴⁰ Voir H.-V. SHOONER, *art. cit.* (*supra*, note 38).

reportations, il est ébloui par la richesse d'interprétation, par la saine originalité de l'Aquinate appuyée sur l'autorité des anciens.

Le commentaire du *Pater* dans la *Lectura* se rattache à ceux des maîtres parisiens de la deuxième moitié du XII^e siècle et de la première partie du XIII^e. En effet, dans son exposé de l'oraison dominicale, saint Thomas semble s'être largement inspiré des *Allegoriæ in Novum Testamentum* de Richard de Saint-Victor⁴¹ et des *Postillæ* de Hugues de Saint-Cher⁴². L'influence de saint Albert sur l'Aquinate reste problématique⁴³. D'autre part, les commentaires de saint Bonaventure, quoique moins riches en textes patristiques, offrent cependant plusieurs développements parallèles à ceux de l'Angélique docteur⁴⁴.

A titre d'exemple, examinons le contenu du commentaire de saint Thomas sur les trois premières demandes⁴⁵. L'Aquinate affirme d'abord que la demande *Sanctificetur* est appropriée, car nous demandons ainsi que la sainteté de Dieu soit reconnue par les hommes, ce qui n'affecte pas sa gloire, mais accroît la connaissance que nous avons de lui; aussi, tout bon fils souhaite que son Père soit honoré. Elle est convenable en outre parce que nos bonnes œuvres doivent manifester la sainteté de Dieu, et parce que c'est au nom de Dieu que s'opère la

⁴¹ C'est à lui, et non à Hugues de Saint-Victor, qu'il faudrait attribuer cette œuvre : voir P. GLORIEUX, *Pour revaloriser Migne : tables rectificatives* (Cahier supplémentaire aux *Mélanges de Science religieuse*), Lille, Facultés catholiques, 1952, p. 68; F. STEGMULLER, *Repertorium Biblicum Medii Ævi*, Matriti, Consejo superior de investigaciones científicas (5 vol., 1950-1955), t. 3, p. 187. Le père SPICQ, *op. cit. (supra, note 28)*, p. 121, juge cependant que cette attribution est improbable.

⁴² Le père R. Guindon a déjà noté cette dépendance de la *Lectura* par rapport aux *Postilles*, dans *Béatitude et Théologie morale chez saint Thomas d'Aquin*, éd. de l'Université d'Ottawa, 1956, p. 151-152.

⁴³ La date des commentaires bibliques de saint Albert reste encore imprécise. F. STEGMULLER, *op. cit. (supra, note 41)*, t. 2, p. 31, place les commentaires de saint Albert sur saint Matthieu et sur saint Luc aux environs de 1255. D'après C. SPICQ, *op. cit. (supra, note 28)*, p. 296, ces exposés auraient été rédigés après 1270. Ainsi il est possible que ce soit saint Albert qui consulte le commentaire de l'Aquinate. D'ailleurs, l'indépendance de saint Thomas vis-à-vis les exposés scripturaires de son maître est admise de plus en plus.

⁴⁴ Voir le *Breviloquium*, 5, c. 10 : *Opera omnia*, éd. QUARACCHI, [1882-1902], t. 5, p. 264; *In Lucam*, c. 11 : *Opera omnia* 7, 279-281; *Expos. super regulam*, c. 3 : *Opera omnia* 8, 407-408. La *Summa sic dicta fratris Alexandri* n'est pas considérée ici, à cause de son inauthenticité et de sa date tardive : voir V. DOUCET, dans les *Prolegomena* de la *Doctoris Irrefragabilis Alexandri de Hales Ordinis Minorum Summa Theologica* [...], Quaracchi, t. 4, p. 80-81. La *pars 4^a* (*De Sacramento Eucharistiæ*) offre cependant un fort long et intéressant commentaire de l'oraison dominicale, extrêmement riche en citations patristiques, et en développements qui se rapprochent souvent des passages analogues chez Innocent III, Hugues de Saint-Cher, saint Albert, saint Bonaventure et saint Thomas; voir le texte, dans I. C. VIVÈS, *Expositio in Oracionem Dominicam iuxta traditionem patristicam et theologicam*, Romæ, 1903, Appendix, p. 721-781.

⁴⁵ VIVÈS. 19, 335-336; *M.L.*, 587-590; *B.V.* 12, 52 rb - 53 rb.

sanctification. Le sens de cette première demande est donc que les pécheurs deviennent justes, que les justes persévèrent en sainteté, et que la sainteté des justes soit purifiée de toute imperfection ⁴⁶.

Lorsque nous disons *Adveniat regnum tuum*, nous souhaitons que nous puissions parvenir au bonheur éternel, que le règne du Christ devienne réalité parfaite, et que Dieu et non plus le péché règne en nous ⁴⁷. Cette demande est tout à fait à propos, car le règne paternel convient aux fils comme héritage ⁴⁸. La prochaine prière est convenable aussi car, ce règne étant céleste, il nous faut imiter la volonté de Dieu; d'où *Fiat voluntas tua*, où nous demandons de faire ce que Dieu veut. Les mots *sicut in cælo et in terra* ajoutent à cette idée : comme les anges font la volonté divine, qu'ainsi les hommes l'accomplissent; comme le Christ, ainsi l'Église; comme les saints, ainsi les pécheurs; comme l'esprit, ainsi la chair ⁴⁹. Ce membre de phrase, *sicut in cælo et in terra*, peut aussi se rapporter à chacune des trois premières demandes prises individuellement ⁵⁰.

Saint Thomas insère ici quelques brèves considérations d'ordre grammatical, pour faciliter l'intelligence du texte des trois formules qu'il vient d'exposer. Notre-Seigneur emploie toujours l'optatif singu-

⁴⁶ RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Alleg. in Nov. Test. : P.L.*, 175, 768 : « Dicamus igitur : Pater noster, qui es in cœlis, sanctificetur nomen tuum in cordibus paganorum, sanctificetur in cordibus Judæorum, ut illi in te credant, et isti perfectius in te credant, et te utrique diligant. Sanctificetur in cordibus falsorum Christianorum, ut, sicut habent per fidem tui cognitionem, sic quoque habeant per affectum dilectionem. Sanctificetur adhuc in cordibus electorum per maiorem claritatem cognitionis, et maiorem suavitatem dilectionis. »

Saint ALBERT, *In Matthæum*, c. 6, donne quatre degrés à la sanctification : « Per emundationem sanctificatur a contagione delictorum; per clarificationem, ab offuscatione affectus terreni; per magnificationem, ab infirmitate naturali : per mirificationem, per hoc quod in mirabilibus accipiat assimilationem Dei. Hæc enim quatuor dicit sanctitas » (*Opera omnia*, Paris, Vivès, 1890-1899, t. 20, p. 262-263).

Saint BONAVENTURE, *In Lucam*, c. 11 : « Et nota, quod triplici notitia sanctificatur nomen Dei in nobis, cum in se semper sit sanctum. Prima est notitia, qua cognoscitur per fidem [...]. Secunda, qua cognoscitur, quid non est [...]. Tertia est, qua cognoscitur, sicuti est [...] » (*Opera omnia* 7, 280).

⁴⁷ *Glose : G.L.*, 25 B; *P.L.*, 114, 101 : « Duritia et potestas diaboli excluditur, et in futuro perfectius : cum evacuaverit omnem principatum et potestatem, tradetur regnum deo patri. »

⁴⁸ *Glose : G.L.*, 25 B; *P.L.*, 114, 101 : « Congrue sequitur, ut post adoptionem filiorum regnum petamus quod filiis debetur. »

⁴⁹ Idée traditionnelle au moyen âge depuis la *Glose : G.L.*, 25 C; *P.L.*, 114, 101; voir HUGUES DE SAINT-CHER, *Postillæ super totam Bibliam*, Lyon, 1645, t. 6, fol. 23 vb-24 ra [cité à l'avenir comme HUGUES, 23 vb etc.]. On notera, pour fins de référence, que la pagination des *Postillæ* est identique dans les éditions Basel 1502, Lyon 1645, et Venezia 1703 : voir F. STEGMULLER, *op. cit.* (*supra*, note 41), t. 3, p. 114.

⁵⁰ Ce renvoi aux trois premières demandes se trouve également chez HUGUES, 24 rb.

lier (v.g., *Fiat*), jamais l'impératif (*Fac*) ou l'optatif pluriel (*Faciamus*). Il sauvegarde ainsi, par l'usage d'une formule impersonnelle, et la gratuité des dons de Dieu, et la liberté humaine : ces biens nous viennent de Dieu seul (non pas *Faciamus*, mais *Fiat*), mais avec coopération humaine (non pas *Fac*, mais *Fiat* ⁵¹).

De même, vers la fin de l'explication de la demande *Et dimitte nobis debita nostra*, saint Thomas note que pour que cette prière porte fruit, la rémission actuelle des fautes n'est pas absolument nécessaire : il nous faut pardonner de la même façon que Dieu, et alors il suffit d'être prêts à pardonner si l'occasion se présente ⁵². On retrouve des développements semblables chez Richard de Saint-Victor ⁵³ et chez Hugues de Saint-Cher ⁵⁴. Et l'on peut établir ce genre de parallèle pour presque chaque page du commentaire de l'oraison dominicale dans la *Lectura*.

Quant à la documentation patristique proprement dite de la *Lectura*, on remarque aussi, même à lire fort rapidement ce commentaire de l'oraison dominicale, une expansion considérable dans le nombre d'auteurs et d'ouvrages cités. Comme c'est surtout évident dans la reportation de Pierre d'Andria, les extraits cités ou les allusions aux Pères forment près de la moitié du texte de ce commentaire. Dans son premier exposé du *Pater* comme bachelier sententiaire, saint Thomas utilisait la *Glose* (citée trois fois) et deux œuvres de saint Augustin : l'*Enchiridion* (trois fois certainement) et la lettre *Ad Probam*

⁵¹ *Id.*, *ibid.*

⁵² Vivès, 19, 337; *M.L.*, 600; *B.V.* 12, 54 vb.

⁵³ *Alleg. in Nov. Test.* : « Sunt autem quidam imperfecti, quorum imperfectioni, sicut dicit B. Augustinus, divina miseratio condescendens concedit, ut saltem tunc debitoribus suis debita dimittant : cum ipsi debitores indulgentiam ab eis sibi dari postulaverint, sicut Dominus servo suo nequam fecisse legitur, quemadmodum scriptum est [...]. Quicumque autem rogatus a debitore, debitum cuiuslibet iniuriæ dimittere contemnit, in vanum sibi a Domino dimitti debitum peccati sui petit; quinimo magis illud coram oculis iudicis aggravat quam allevet. Quamvis vero imperfectis concedatur sua posse requirere, satisfactionem de iniuria sibi illata recipere, et a debitoribus de indulgentia rogari : debent tamen, si contingat nihil horum fieri, omnibus iram proprii cordis refrenare, et de semetipsis tenebras odiorum pellere [...]. Perfectorum autem est puro corde omnia omnibus vultu iucundo sine restauratione rerum, sine satisfactione iniuriarum, et sine ullis precibus debitoribus suis indulgere; insuper et sua tribuere, et obsequia charitatis exhibere » (*P.L.*, 175, 772).

⁵⁴ HUGUES, 23 va : « Debitores nostri sunt qui debent nobis pecuniam, vel qui fecerunt nobis iniuriam. Si debetur tibi pecunia et perfectus es, dimitte; si imperfectus es, licite requirere potes, si ille habeat unde reddat; si non habet, dimittere debes. Si facit iniuriam tibi et veniam petit, dimitte. Si non petit, in corde dimitte, paratus dimittere etiam ei cum locus fuerit. »

(quinze fois). Dans la *Lectura*, on peut relever que la *Glose* est source d'au moins quatre passages :

... Sed quare non dicimus : Pater mi ? Duplex est ratio : primo quia hoc sibi voluit Christus reservare quasi sibi proprium, quia est Filius per naturam, nos autem per adoptionem, quod est omnibus commune ⁵⁵...

... in oratione autem ista continetur totum quidquid desiderare possumus; secundo continetur ordo quo debemus desiderare; tertium est quia istæ petitiones respondent et donis et beatitudinibus ⁵⁶...

... Et nota quod satis iuste poterant petere Adveniat regnum tuum, qui se filios comprobaverant dicendo : *Pater noster* etc. : filiis enim debetur hereditas ⁵⁷...

... In hoc datur securitas impetrandi, dummodo serventur quæ dicta sunt ⁵⁸...

Parmi les œuvres de saint Augustin, la lettre *Ad Probam* fournit des idées cinq fois :

... non enim prohibet quin aliis verbis possimus orare sed docet modum orandi. Et sicut AUGUSTINUS in Libro de oratione ad Probam : nullus orat sicut debet nisi petat aliquid eorum quæ in oratione dominica continetur ⁵⁹...

... et sicut dicit AUGUSTINUS, quidquid in aliis orationibus contineri potest, totum continetur in ista; unde dicit quod si convenienter oramus et recte, quælibet autem verba dicamus, nihil aliud dicimus quam quod in dominica oratione positum est ⁶⁰...

... primo ab AUGUSTINO, et credo quod sit magis literalis : Sanctificetur, idest : nomen quod semper sanctum, sanctum appareat apud homines; et hoc est honorare Deum : ex hoc enim non accrescit gloria Deo, sed nobis cognitio ipsius ⁶¹...

... Et dicit AUGUSTINUS, in libro de orando ad Probam, quod ab eo quod excellit et principale est in omnibus particularibus, ad facultatem nostram significat totum : panis enim est magis necessarium homini ⁶²...

⁵⁵ B.V. 12, 51 vb; VIVÈS, 19, 334, et M.L., 584 : « Item dicit [...] filius Dei. » *Glose* : G.L., 24 F; P.L., 114, 100. Voir aussi saint AMBROISE, *De Sacramentis*, livre 5, c. 4 : C.S.E.L., 73, 66; P.L., 16, 470.

⁵⁶ B.V. 12, 52 ra. *Glose* : G.L., 25 A; voir PASCHASE RADBERT, *In Matthæum*, livre 4, c. 6 : P.L., 120, 298. Saint Thomas s'est déjà servi de ce passage : voir *supra*, note 9.

⁵⁷ B.V. 12, 52 vb. *Glose* : voir *supra*, note 48.

⁵⁸ B.V. 12, 55 ra - 55 rb; VIVÈS, 19, 338, et M.L., 602 : « Datur securitas [...] dimittamus, etc. » *Glose* : G.L., 25 B; P.L., 114, 100.

⁵⁹ B.V. 12, 51 ra. AUGUSTIN, *Ep. 130 ad Probam*, c. 12 : C.S.E.L., 44, 65; P.L., 33, 502. Saint Thomas a déjà cité ce texte *ad litteram* dans son premier commentaire : voir *supra*, note 14.

⁶⁰ B.V. 12, 51 ra - 51 rb. AUGUSTIN, *ibid.*

⁶¹ B.V. 12, 52 va; VIVÈS, 19, 335, et M.L., 587 : « Sanctificetur [...] gloriæ suæ. » AUGUSTIN, *ibid.*, c. 12 : C.S.E.L., 44, 66; P.L., 33, 502. Ce passage a déjà été cité *ad litteram* : voir *supra*, note 15.

⁶² B.V. 12, 53 vb - 54 ra; VIVÈS, 19, 336, et M.L., 595 : « Hoc ideo [...] est panis. » AUGUSTIN, *ibid.*, c. 11 : C.S.E.L., 44, 63-64; P.L., 33, 502. Texte déjà cité *ad litteram* : voir *supra*, note 17.

...AUGUSTINUS : Quilibet christianus in quacumque tribulatione in hæc verba lacrimas fundit et gemitus facit ⁶³...

Le *De sermone Domini in monte* est mis à contribution quatorze fois :

...Sciendum autem quod in omni oratione, etiam rhetorum, ante petitionem captatur benevolentia. Unde sicut fit in oratione quæ fit ad homines, similiter debet fieri in oratione quæ fit ad Deum ⁶⁴...

...pater enim dicitur ad filium et dominus ad servum; ergo in hoc quod dicimus Pater, vocamus nos liberos. Numquam enim fere in Sacra Scriptura invenitur quod Deus dicatur pater insensibilium creaturarum [...]. Ergo pater dicitur ad filium et per hoc vocamus [nos] liberos : filius enim habet rationem libertatis; ergo non imponitur nobis necessitas ⁶⁵...

...Tertio ad caritatem excitandam : naturale enim est quod pater diligat filium et e converso [...]; ideo per hoc provocamur ad imitationem : filius enim debet imitari patrem quantum potest ⁶⁶...

...Primo ad litteram, ut intelligamus cælos corporales; non quod sit ibi conclusus [...], sed dicitur propter eminentiam ipsius creaturæ ⁶⁷...

...Item per hoc informantur illi qui non possunt elevari supra corporalia, et ideo dicit AUGUSTINUS quod ista est ratio quare adoramus in oriente quia ab oriente surgit cælum; et sicut cælum est supra corpus nostrum, ita Deus supra spiritum; unde datur intelligi quod spiritus noster debet converti in ipsum Deum, sicut corpus nostrum convertitur ad ipsum cælum in orando ⁶⁸...

...Vel per cælos intelliguntur sancti ⁶⁹...

...Sicut in cælo. Hoc ab AUGUSTINO multipliciter exponitur. [...] spiritus quantum est de se facit voluntatem Dei, sed caro repugnat ⁷⁰...

...Sed debet quotidie sumi in Ecclesia; vel saltem a fidelibus spiritualiter sumatur quotidie ex fide. In Ecclesia autem orientali non quotidie sumitur in Ecclesia, quia non quotidie celebratur missa, immo solum in septimana. Sed quia Ecclesia sustinet, sufficit quod quotidie sumant spiritualiter et non sacramentaliter ⁷¹...

⁶³ B.V. 12, 55 ra; VIVÈS, 19, 338, et M.L., 602 : « Unde Augustinus [...] lacrymas fundit. » AUGUSTIN, *ibid.*, c. 11 : C.S.E.L., 44, 64; P.L., 33, 502. Citation littérale dans le *Commentaire sur les Sentences* : voir *supra*, note 20.

⁶⁴ B.V. 12, 51 rb; VIVÈS, 19, 334, et M.L., 584 : « Et in hac oratione [...] petendum. » AUGUSTIN, *De sermone Domini in monte*, livre 2, c. 4 : P.L., 34, 1275; *ibid.*, c. 5 : P.L., 34, 1277. On emploie communément cette idée au moyen âge depuis les *Ennarationes in Matthæum* d'Anselme de Laon : P.L., 162, 1305. Voir, par exemple, RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Alleg. in Nov. Test.*, livre 2, c. 2 : P.L., 175, 768; INNOCENT III, *De sacro alt. myst.*, livre 5, c. 19 : P.L., 217, 899; HUGUES, 23 ra; saint ALBERT LE GRAND, *In Matthæum*, c. 6 : *Opera omnia* 20, 245.

⁶⁵ B.V. 12, 51 va; VIVÈS, 19, 334, et M.L., 584 : « Item pater [...] est a nobis. » AUGUSTIN, *ibid.*, c. 4 : P.L., 34, 1275-1276.

⁶⁶ B.V. 12, 51 vb. AUGUSTIN, *ibid.*

⁶⁷ B.V. 12, 51 vb; VIVÈS, 19, 334, et M.L., 585 : « Qui es [...] eminentiam. » AUGUSTIN, *ibid.*, c. 5 : P.L., 34, 1276-1277.

⁶⁸ B.V. 12, 51 vb-52 ra; VIVÈS, 19, 334, et M.L., 585 : « Unde per hoc [...] convertitur ad Deum. » AUGUSTIN, *ibid.*, c. 5 : P.L., 34, 1277; voir HUGUES, 198 rb.

⁶⁹ B.V. 12, 52 ra; VIVÈS, 19, 335, et M.L., 585 : « Aliter [...] intelliguntur. » AUGUSTIN, *ibid.*, c. 5 : P.L., 34, 1276.

⁷⁰ B.V. 12, 53 ra; VIVÈS, 18, 335-336, et M.L., 589 : « Idest, sicut [...] sic et caro. » AUGUSTIN, *ibid.*, c. 6 : P.L., 34, 1278-1279; voir aussi *supra*, note 49.

⁷¹ B.V. 12, 53 rb; VIVÈS, 19, 336, et M.L., 592 : « Sed in Ecclesia [...] illud sustinetur. » AUGUSTIN, *ibid.*, c. 6 : P.L., 34, 1280.

... *Panem nostrum*. Hic obicit AUGUSTINUS quia ista oratio dicitur qualibet hora diei, [...] et nunc quotidie specialiter sumimus, sed tunc continue ⁷²...

... Tertio possunt intelligi Dei praecepta quae sunt panis sapientiae [...]; hic enim comedit qui praecepta sapientiae custodit ⁷³...

... Hæc divina praecepta nunc sunt panis, quia cum quadam difficultate teruntur considerando et operando, sed postea erunt potus quia sine difficultate reficient ⁷⁴...

... Sed movet AUGUSTINUS quæstionem, quia Dominus in sequentibus docet non habere sollicitudinem de temporalibus : [...] si nunc enim incumbit sollicitudo hanc debes exsequi, sed non illam quæ incumbere posset in antea ⁷⁵...

... talis autem amittit fructum quia illi soli consequuntur fructum qui dimittunt. — Sed videtur quod non solum consequuntur fructum illi qui dimittunt offensas ⁷⁶...

... Sed sciendum quod AUGUSTINUS sic solvit quantum ad præsens pertinet [...] hic non amittit fructum dummodo in generali non habeat odio quemcumque, sicut supra dictum est ⁷⁷...

Le *De ecclesiasticis dogmatibus* de Gennade est cité comme une œuvre augustinienne par un des reportateurs ⁷⁸, et un dernier texte attribué aussi à saint Augustin demeure introuvable ⁷⁹.

Cependant, le dossier patristique de la *Lectura* est loin d'être épuisé. Il faut ajouter au moins deux textes de saint Jérôme :

... quia tantum secundum HIERONYMUM, securæ conscientiae est iudicem non timere ⁸⁰...

⁷² B.V. 12, 53 va; VIVÈS, 19, 336, et M.L., 592 : « Sed quid est [...] tunc continue. » AUGUSTIN, *ibid.*, c. 6 : P.L., 34, 1280-1281.

⁷³ B.V. 12, 53 vb; VIVÈS, 19, 336, et M.L., 594 : « Item aliter [...] divina praecepta. » AUGUSTIN, *ibid.*, c. 7 : P.L., 34, 1280.

⁷⁴ B.V. 12, 53 vb. AUGUSTIN, *ibid.*, c. 10 : P.L., 34, 1285.

⁷⁵ B.V. 12, 54 ra - 54 rb; VIVÈS, 19, 337, et M.L., 595 : « Sed quæritur [...] de futuro. » AUGUSTIN, *ibid.*, c. 6 : P.L., 34, 1280-1281.

⁷⁶ B.V. 12, 54 vb; VIVÈS, 19, 337, et M.L., 600 : « Item quærit [...] Dominus remittit. » AUGUSTIN, *ibid.*, c. 11 : P.L., 34, 1287; voir aussi *Enchiridion*, c. 72-74 : P.L., 40, 266-267; AMBROISE, *De Sacramentis*, livre 5, c. 4 : C.S.E.L., 73, 70-71; P.L., 16, 472-473; P.L., 39, 1909.

⁷⁷ B.V. 12, 54 vb; VIVÈS, 19, 337, et M.L., 600 : « Et vult [...] recipit orationis. » AUGUSTIN, *ibid.*, c. 8-9 : P.L., 34, 1282-1284; voir *supra*, notes 53 et 54.

⁷⁸ « ... sicut in libro de *Ecclesiasticis dogmatibus* dicit Augustinus, quod quotidie recipere nec laudo, nec vitupero... » (VIVÈS, 19, 336; M.L., 592). B.V. 12, 53 rb : « ... unde dicitur in libro de *Ecclesiasticis Dogmatibus* : « nec laudo nec vitupero hoc »... » GENNADE, *De ecclesiasticis dogmatibus*, 22 : P.L., 58, 994. Au moyen âge, cette œuvre est souvent attribuée à saint Augustin : voir C. H. TURNER, *The Liber Ecclesiasticorum Dogmatum attributed to Gennadius*, dans J.T.S., 7 (1905-1906), p. 78-79, 83-85. Saint Thomas fait pourtant la rectification au *Quodl.* 12, q. 7, a. 2 [10] : voir R. GUINDON, *art. cit.* (*supra*, note 36), p. 61*, note 22.

⁷⁹ « ... Vel aliter, etiam secundum Augustinum : *Adveniat*, Christus regnare incepit ex tunc ex quo mundum redemit... » (B.V. 12, 52 va - 52 vb); VIVÈS, 19, 335, et M.L., 588 : « *Aliter Augustinus* [...] mundum redemit. »

⁸⁰ B.V. 12, 52 vb. JÉRÔME, *In Matthæum*, livre 1, c. 6 : P.L., 26, 44.

...HIERONYMUS dicit quod in græco est *epiousion*, et SYMMACHUS transtulit : præcipuum vel egregium; antiqua autem translatio habet : *quotidianum*. Quod autem sit *supersubstantialem*, idest super omnes substantias ⁸¹...

L'Aquinat utilise ici encore neuf passages du *De oratione dominica* de saint Cyprien :

...sicut dicit CYPRIANUS in Libro de oratione dominicali, amica et familiaris est oratio Dominum de suo rogare, et ponit exemplum quia solet esse apud advocatos qui ponunt verba in ore aliquorum quæ dicere debeant in iudicio ⁸²...

...Unde dicit CYPRIANUS : « Cum Christum habeamus advocatum apud Patrem pro peccatis nostris, quando pro delictis nostris petimus ⁸³ »...

...Vel secundum CYPRIANUM : *Sanctificetur*, idest : sanctifica nos in tuo nomine ⁸⁴...

...Et sciendum quod primo *sanctificetur* intelligitur ut illi qui non sunt sancti fiant sancti : ista enim oratio fit pro toto genere humano; secundo *sanctificetur*, idest in sanctitate perseverant; tertio *sanctificetur*, ut si quid in sanctitate admixtum est, removeatur : quotidie enim indigemus sanctificatione propter quotidiana peccata ⁸⁵...

...Et dicit : *nostrum*, quia non est quorumlibet sed fidelium ⁸⁶...

...*Quotidianum* dicit, quia quotidie debet sumi, sed non ab unoquoque ⁸⁷...

...CYPRIANUS : *Da nobis*, idest fac nos ita vivere ut istum panem ad utilitatem nostram sumere possimus ⁸⁸...

...Si autem dicis : *quotidianum*, tunc duplicem habes rationem, secundum CYPRIANUM. Primo [...] qui sufficiat ad unius diei victus ⁸⁹...

...*Et ne nos*. Hic aliam petitionem ponit. Alia littera [...] volo igne calefieri sed non cremari ⁹⁰...

⁸¹ B.V. 12, 53 rb; VIVÈS, 19, 336, et M.L., 592 : « Sed hoc [...] habetur. » JÉRÔME, *ibid.* Un dernier texte, attribué à Jérôme par Léger de Besançon, échappe à tout effort d'identification : « Hieronymus : Indignum est quod agamus aliquid contra Deum... » (VIVÈS, 19, 337; M.L., 596); voir B.V. 12, 54 rb - 54 va : « Repugnans est quod homo [...] secundum voluntatem Dei. »

⁸² B.V. 12, 51 ra. CYPRIEN, *De oratione dominica* : C.S.E.L., 3 (1), 268; P.L., 4, 538.

⁸³ B.V. 12, 51 ra; CYPRIEN, *ibid.*

⁸⁴ B.V. 12, 52 va; VIVÈS, 19, 335, et M.L., 587 : « Secundum Cyprianum [...] in nomine tuo. » CYPRIEN, *ibid.* : C.S.E.L., 3 (1), 274-275; P.L., 4, 544.

⁸⁵ B.V. 12, 52 va; VIVÈS, 19, 335, et M.L., 587 : « Sed sanctificari [...] contrarium amoveatur. » CYPRIEN, *ibid.* : C.S.E.L., 3 (1), 271, 274-275; P.L., 4, 541, 543-544.

⁸⁶ B.V. 12, 53 rb; VIVÈS, 19, 336, et M.L., 592 : « Sed dicit [...] fidelium solum. » CYPRIEN, *ibid.* : C.S.E.L., 3 (1), 280; P.L., 4, 548; voir HUGUES, 199 rb.

⁸⁷ B.V. 12, 53 rb; VIVÈS, 19, 336, et M.L., 592 : « Iste panis [...] a quocumque. » CYPRIEN, *ibid.*

⁸⁸ B.V. 12, 53 va; VIVÈS, 19, 336, et M.L., 592 : « Cyprianus [...] damnum suum. » CYPRIEN, *ibid.* : C.S.E.L., 3 (1), 280; P.L., 4, 548-549.

⁸⁹ B.V. 12, 54 ra; VIVÈS, 19, 336-337, et M.L., 595 : « Sed dicit [...] multis diebus. » CYPRIEN, *ibid.* : C.S.E.L., 3 (1), 281; P.L., 4, 550.

⁹⁰ B.V. 12, 54 vb - 55 ra; VIVÈS, 19, 337, et M.L., 601 : « Cyprianus [...] igne comburi. » CYPRIEN, *ibid.* : C.S.E.L., 3 (1), 285-286; P.L., 4, 554-555. Voir aussi AUGUSTIN, *De dono perseverantiæ*, c. 6 : P.L., 45, 999-1000; la Glose : G.L., 25 E-F; P.L., 114, 102; RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Alleg. in Nov. Test.* : P.L., 175, 772-773.

En plus de ces multiples allusions aux Pères latins, plusieurs passages de la *Lectura* proviennent d'auteurs grecs ou d'écrivains que l'on pensait tels à l'époque de saint Thomas. Origène et saint Jean Damascène sont cités une fois chacun⁹¹. L'acquisition importante toutefois pour l'Angélique docteur, c'est l'usage de textes de saint Jean Chrysostome et de l'*Opus imperfectum*. Saint Thomas semble puiser de première main dans ces œuvres. Il est pourtant difficile de l'affirmer avec certitude à cause de l'imperfection des reportations. Les homélies de saint Jean Chrysostome fournissent au moins quatre passages à l'Aquinate :

... Dicit autem : *qui es in cælis*, ut relevetur intentio tua a terrenis⁹²...

... dicit *sanctificetur*, quia nihil ita probat filios Dei : bonus enim filius manifestat honorem patris. Secundum CHRYSOSTOMUM : *Sanctificetur*, per nostra opera, quasi : fac nos ita vivere ut ex operibus nostris nomen tuum sanctum appareat⁹³...

... sed regnum istud in cælis est, unde ire non potes nisi cælestis efficiaris [...] sed quasi : voluntas sua impleatur per nos⁹⁴...

... Dixerat enim Dominus : *Fiat voluntas*, et voluerat in impletionem divinæ voluntatis nos esse cælestes; sed memor fragilitatis nostræ, docet petere etiam temporalia quæ necessaria sunt ad sustentationem vitæ; unde non docet petere magnifica vel superflua, sed necessaria⁹⁵...

L'*Opus imperfectum* du pseudo-Chrysostome fournit à l'Aquinate huit textes pour ce passage de la *Lectura* :

... secundo ut daret fiduciam de facili impetrandi⁹⁶...

... secundo quia, secundum CHRYSOSTOMUM, Dominus docet nos non facere singulares orationes sed communiter pro toto populo orare, quæ quidem oratio magis est apud Deum accepta. Unde CHRYSOSTOMUS : « Dulcior est ante Deum oratio, non quam transmittit necessitas, sed quam caritas⁹⁷ »...

⁹¹ « ...in quo destruitur error Origenis qui posuit angelum posse peccare » (B.V. 12, 53 ra). Voir *Peri arkon*, livre 1, c. 5 : P.G., 11, 160-164.

« ... oratio, secundum Damascenum, est « petitio decentium a Deo »... » (B.V. 12, 51 rb). *De fide orthodoxa*, livre 3, c. 24 : P.G., 94, 1089.

⁹² B.V. 12, 52 ra; VIVÈS, 19, 335, et M.L., 585 : « Ut ergo [...] est in cælis. » CHRYSOSTOME, *In Matth.*, hom. 19 : P.G., 57, 278.

⁹³ B.V. 12, 52 va; VIVÈS, 19, 335, et M.L., 587 : « Aliter Chrysostomus [...] ut sanctificetur etc. » CHRYSOSTOME, *ibid.* : P.G., 57, 279; voir aussi HUGUES, 23 rb - 23 vb.

⁹⁴ B.V. 12, 52 vb; VIVÈS, 19, 335, et M.L., 589 : « Sed non potest [...] in nobis. » CHRYSOSTOME, *ibid.* : P.G., 57, 279-280; voir HUGUES, 24 rb, 198 vb.

⁹⁵ B.V. 12, 53 vb; VIVÈS, 19, 336, et M.L., 595 : « Dixerat [...] vitam necessaria. » CHRYSOSTOME, *ibid.* : P.G., 57, 279-280.

⁹⁶ B.V. 12, 51 ra; VIVÈS, 19, 334, et M.L., 583 : « Item ut daret fiduciam de facile impetrando. » PSEUDO-CHRYSOSTOME, *Opus imperfectum* : P.G., 56, 711; voir CÆLIUS SEDULIUS, *Carmen et Opus Paschale*, livre 2 : P.L., 19, 622-623; HUGUES, 23 ra, 23 rb, 197 rb.

⁹⁷ B.V. 12, 51 vb; VIVÈS, 19, 334, et M.L., 584 : « Item docuit [...] sed fraternitas. » PSEUDO-CHRYSOSTOME, *ibid.* : P.G., 56, 711; voir HUGUES, 23 rb.

... Vel *Adveniat*, idest destruat⁹⁸ regnum peccati, et tu, Domine, regna super nos : quando enim servimus iustitiæ tunc Deus regnat, quando autem peccato, diabolus ⁹⁸...

... CHRYSOSTOMUS autem hoc, scilicet *sicut in cælo*, refert ad omnia præcedentia [...] sed medie locutus est et hic : *Fiat voluntas* etc. ⁹⁹...

... Ut nemo sibi temporalia appropriet, secundum CHRYSOSTOMUM : primo quia nullus debet comedere panem de rapina, sed de proprio labore; secundo quia bona temporalia quæ dantur propter necessitatem ita debemus accipere ut aliis communicemus ¹⁰⁰...

... Propter duo, secundum CHRYSOSTOMUM. Primo [...] *Hodie* dicit, quia noluit nos in longinquum tempus petere ¹⁰¹...

... unde dicitur quod quidam subtrahebant istam clausulam : *Sicut et nos*. Sed hoc improbat¹⁰² a CHRYSOSTOMO dupliciter : primo quia non servat formam Ecclesiæ in orando, secundo quia oratio non est accepta Deo cum id quod Christus dictavit non servat ¹⁰²...

... Sciendum autem quod in hebræo adduntur tria verba quæ CHRY-
SOSTOMUS exponit [...] tua est *virtus*, et ideo potes regnum dare; tua *gloria*, et ideo ¹⁰³...

A ces nombreux passages patristiques, on pourrait ajouter aussi une série d'allusions possibles, par exemple à l'*Enchiridion* ¹⁰⁴ ou au *De dono perseverantiæ* ¹⁰⁵ de saint Augustin, ou encore au *De sacra-*

⁹⁸ B.V. 12, 52 vb; VIVÈS, 19, 335, et M.L., 588 : « *Vel sic [...] non peccatum.* » PSEUDO-CHRYSOSTOME, *ibid.* : P.G., 56, 711-712; voir HUGUES, 24 ra, 198 va - 198 vb; voir aussi *supra*, note 47.

⁹⁹ B.V. 12, 53 ra - 53 rb; VIVÈS, 19, 336, et M.L., 590 : « *Et nota [...] arbitrium pertineret.* » PSEUDO-CHRYSOSTOME, *ibid.* : P.G., 56, 712-713; HUGUES, 24 rb, 198 vb.

¹⁰⁰ B.V. 12, 53 vb; VIVÈS, 19, 336, et M.L., 595 : « *Sed dicit [...] ut communia.* » PSEUDO-CHRYSOSTOME, *ibid.* : P.G. 56, 713-714; HUGUES, 24 rb, 199 ra.

¹⁰¹ B.V. 12, 54 ra; VIVÈS, 19, 337, et M.L., 595 : « *Chrysostomus [...] vita ista.* » PSEUDO-CHRYSOSTOME, *ibid.* : P.G., 56, 713; HUGUES, 24 rb, 199 ra.

¹⁰² B.V. 12, 54 vb; VIVÈS, 19, 337, et M.L., 599 : « *Sed sunt [...] non servat.* » PSEUDO-CHRYSOSTOME, *ibid.* : P.G., 56, 714; HUGUES, 24 va.

¹⁰³ B.V. 12, 55 rb; VIVÈS, 19, 338, et M.L., 602 : « *In Græco [...] gloriam Dei.* » PSEUDO-CHRYSOSTOME, *ibid.* : P.G., 56, 714-715; HUGUES, 24 va. Le passage que commente ici saint Thomas, bien qu'il n'appartienne pas au texte évangélique, est toutefois une formule bien catholique de prière : voir J. M. VOSTÉ, *The Doxology of the Our Father*, dans *Homiletic and Pastoral Review*, 42 (1942), p. 368-369.

¹⁰⁴ « ... Secundum Chrysostomum et Augustinum, regnum Dei est vita æterna... » (B.V. 12, 52 va). Voir *Enchiridion*, c. 116 : P.L., 40, 286; *De dono perseverantiæ*, c. 2 et 6 : P.L., 45, 997, 1000; *De sermone Domini*, livre 2, c. 6 : P.L., 34, 1278; CHRYSOSTOME, *In Matthæum*, hom. 19 : P.G., 57, 279-280; PSEUDO-CHRYSOSTOME, *Opus imperfectum* : P.G., 56, 714.

« ... Omnes istæ petitiones partim hic inchoantur, sed in futuro implebuntur.. » (B.V. 12, 53 ra). Voir AUGUSTIN, *Enchiridion*, c. 115 : P.L., 40, 286; *Glose* : G.L., 25 A, 154 A; P.L., 114, 101; HUGUES, 23 ra, 197 va. Voir *supra*, note 11.

« ... Postquam docuit petere gloriam Dei, vitam æternam et operationem virtutum quibus vitam æternam meremur, hic docet petere omnia quæ necessaria sunt ad præsentem vitam... » (B.V. 12, 53 rb); VIVÈS, 19, 336, et M.L., 591 : « *Postquam [...] præsentem vitam.* » Voir AUGUSTIN, *Enchiridion*, c. 115 : P.L., 40, 285-286; *Glose* : G.L., 25 C; P.L., 114, 101.

¹⁰⁵ « ... in quo destruitur error Pelagii qui dicebat quod non indigebamus auxilio divino... » (B.V. 12, 52 vb - 53 ra). Voir AUGUSTIN, *De dono perseverantiæ*, c. 2 : P.L., 45, 996.

mentis de saint Ambroise¹⁰⁶, etc. L'on pourrait noter aussi que plusieurs des textes scripturaires cités par saint Thomas proviennent soit de la lettre *Ad Probam* de saint Augustin, soit du *De oratione dominica* de saint Cyprien.

La chose qui frappe tout d'abord, c'est le grand nombre de sources dont l'Aquinat fait usage et la fréquence de leur emploi à travers tout son commentaire. Un autre détail intéressant à noter, c'est que ces passages viennent à peu près exclusivement de commentaires de l'oraison dominicale ou d'explications du texte évangélique du *Pater*. Et c'est justement par tout cela que saint Thomas dépasse déjà ici ses contemporains et ses prédécesseurs immédiats, tant pour la quantité des textes patristiques utilisés que pour leur qualité. Hugues de Saint-Cher, à cause de son large usage de l'exposé du pseudo-Chrysostome, est vraiment le seul à s'approcher de la richesse de documentation de l'Angélique docteur¹⁰⁷. Ni saint Albert, ni saint Bonaventure ne citent plus qu'un passage isolé ici ou là¹⁰⁸. L'Aquinat fait donc preuve ici d'un admirable souci de documentation précise, citant, comme il le fait,

« ... unde qui hoc petit, nihil aliud petit nisi perseverantiam in bono, ut scilicet nihil contrarium admisceatur sanctitati... » (B.V. 12, 53 va). Voir AUGUSTIN, *De dono perseverantiæ*, c. 4 : P.L., 45, 998.

« ... Pelagius dixit quod aliqui perfecti homines in vita ista poterant vivere sine peccato et implere [...] non diceremus *Dimitte...* » (B.V. 12, 54 va); VIVÈS, 19, 337, et M.L., 597 : « *Error scilicet [...] peccatum habent.* » Voir AUGUSTIN, *De dono perseverantiæ*, c. 2, 5 : P.L., 45, 996, 998-999; CYPRIEN, *De orat. dom.* : C.S.E.L., 3 (1), 283-284; P.L., 4, 552.

¹⁰⁶ « ... Debita sunt peccata [...]. Debita, idest peccata... » (B.V. 12, 54 rb, 54 va); VIVÈS, 19, 337, et M.L., 596 : « *Ideo dimitte nobis, peccata.* » Voir AMBROISE, *De Sacramentis*, livre 5, c. 4 : C.S.E.L., 73, 70; P.L., 16, 472; P.L., 39, 1909; CYPRIEN, *De orat. dominica* : C.S.E.L., 3 (1), 283; P.L., 4, 552; AUGUSTIN, *De sermone Domini*, livre 2, c. 8 : P.L., 34, 1281. Voir aussi *supra*, notes 55, 76.

¹⁰⁷ Tous les textes du pseudo-Chrysostome cités par saint Thomas se trouvent chez Hugues de Saint-Cher : voir les références, *supra*, notes 96-103. Pour les mots *Pater noster, qui es in cælis*, par exemple, outre le long extrait de l'*Opus imperfectum*, Hugues (197 rb, 198 rb) cite saint Bède (il faudrait lire Ambroise) et, sans nommer l'œuvre, trois fois le *De sermone Domini*, reproduit probablement d'après une glose (un de ces extraits est en effet attribué à saint Jérôme).

¹⁰⁸ Le commentaire de saint Albert sur saint Matthieu porte une vingtaine de citations pour le passage *Pater noster, qui es in cælis* (*Opera omnia*, 20, 245-258). Quatre sont d'Aristote, et neuf seulement des autres, tirés surtout de la *Glose* et du pseudo-Chrysostome, proviennent d'un commentaire de l'oraison dominicale. Pour le passage équivalent dans saint Luc (*Opera omnia*, 23, 99-104), où paraît encore la vaste érudition profane de saint Albert (il cite Platon, Aristote, Ovide), un seul texte, du pseudo-Chrysostome, se rapporte au *Pater*, les quatre autres citations provenant de diverses *Gloses* sur d'autres passages scripturaires. Pour la qualité de la documentation, saint Bonaventure se rapproche davantage de saint Thomas; cependant, son explication de l'oraison dominicale comporte bien peu de citations patristiques : saint Bernard et saint Jérôme sont cités une fois; la *Glose* et le pseudo-Chrysostome sont cités une fois chacun; l'unique citation de saint Augustin n'appartient pas à un exposé du *Pater*; voir *In Lucam*, c. 11 : *Opera omnia*, 7, 278-282.

non seulement des autorités plus nombreuses, mais surtout des textes judicieusement choisis parmi les commentaires les plus autorisés du sujet qu'il traite.

L'étude des sources patristiques de la *Lectura* n'est pas sans fournir quelques indications chronologiques touchant cette œuvre et le commentaire de saint Thomas sur le 3^e livre des *Sentences*. Selon l'opinion traditionnelle, la *Lectura* est postérieure¹⁰⁹. Cependant, le père Guindon a suggéré que la *Lectura* pourrait être une série de leçons données par l'Aquinate lorsqu'il était bachelier biblique et, par conséquent, qu'elle serait antérieure au *Commentaire sur les Sentences*¹¹⁰. D'un côté comme de l'autre, les arguments sont loin d'être décisifs pour établir la date précise de la *Lectura*.

L'analyse comparative de la documentation patristique utilisée pour expliquer le *Pater* dans le *Commentaire sur les Sentences* et dans la *Lectura* appuie cependant la position traditionnelle. L'état beaucoup plus évolué de la documentation dans la *Lectura* donne déjà un premier indice : le dossier de textes explicatifs du *Pater*, tirés des Pères tant grecs que latins, est ici beaucoup plus considérable que dans le *Commentaire sur les Sentences*. Il faut noter pourtant que cet argument de critique interne est forcément relatif, le but des deux commentaires étant tout à fait différent : l'exposé de l'oraison dominicale dans le commentaire du 3^e livre des *Sentences* entend lier ensemble demandes et dons du Saint-Esprit, tandis que, dans la *Lectura*, l'orientation est surtout exégétique.

D'autre part, il y a, dans la *Lectura*, une large part faite au *De sermone Domini in monte* de saint Augustin. Cette œuvre du docteur d'Hippone, saint Thomas l'ignorait lorsqu'il commentait le 3^e livre des *Sentences* du Lombard; ce qu'il en connaissait lui parvenait par la *Glose*¹¹¹. L'imperfection des deux reportations de la *Lectura* ne rend pas facile la tâche de déterminer si l'Angélique docteur connaît de première main le *De sermone Domini* : des deux renvois explicites à cette œuvre, conservés par Léger de Besançon, l'un est manifestement faux¹¹², l'autre inexact¹¹³. Il est toutefois difficile de concevoir

¹⁰⁹ Voir *supra*, note 37.

¹¹⁰ *Op. cit.* (*supra*, note 42), p. 151-153; *art. cit.* (*supra*, note 36), p. 84*.

¹¹¹ Voir *supra*, note 36.

¹¹² Voir *supra*, note 78.

¹¹³ « ... Aliter Augustinus in *Sermone Domini in monte* : Deus regnare inceptit

comment l'étudiant aurait pu inventer de toute pièces et noter cette référence si le professeur n'avait aucunement parlé de l'œuvre au cours de ses classes.

Un autre indice, qui tend aussi à montrer que l'Aquinate puise dans le texte même de saint Augustin et non dans une glose quelconque, c'est l'attribution claire et répétée à Augustin de passages qui ne peuvent venir que du *De sermone Domini*¹¹⁴. On ne peut s'attendre, cependant, à une reproduction littérale du texte augustinien, vu que les reportations ne sont que des notes prises hâtivement en classe; il y a, toutefois, fidélité substantielle aux idées exprimées par saint Augustin. Il est vrai que Hugues de Saint-Cher attribue clairement à l'évêque d'Hippone un de ces passages¹¹⁵, qu'un autre est identifié par Richard de Saint-Victor¹¹⁶; mais la *Lectura* les reproduit de façon plus précise et complète, comme d'ailleurs elle le fait pour à peu près tous les autres extraits du *De sermone Domini* que l'on peut lire soit dans la *Glose*, soit chez l'auteur des *Postilles*.

Il semblerait donc, d'après ces indications, que la *Lectura* serait postérieure au commentaire de saint Thomas sur le 3^e livre des *Sentences* du Lombard, et cela à cause de la plus grande abondance de documentation patristique et en particulier parce que le *De sermone Domini* de saint Augustin y serait connu de première main¹¹⁷.

Camille DOZOIS,

Saint Joseph's Seminary, Edmonton, Alberta.

cum mundum redemit... » (Vivès, 19, 335; *M.L.*, 588). *B.V.* 12, 52 va - 52 vb : « Vel aliter, etiam secundum Augustinum : *Adveniat*, Christus regnare incepit ex tunc ex quo mundum redemit... »

¹¹⁴ Six des quatorze passages provenant du *De sermone Domini* (*supra*, notes 68, 70, 71, 72, 75, 77) sont explicitement attribués à saint Augustin par les reportateurs. Un de ces textes (*supra*, note 71) se lit là où un des reportateurs nomme clairement dans la même ligne le *De sermone Domini*. Une légère correction, apportée au texte de Léger de Besançon, d'après les notes de Pierre d'Andria, rendrait la citation tout à fait exacte : « Sed Orientales aliam consuetudinem habent : quia in aliquorum Ecclesiis non celebratur nisi semel in hebdomada, ut [au lieu de *et*] Augustinus in *Sermone Domini in monte dicit*, quia [au lieu de *quod*] illud sustinetur [sous-entendu : *ab Ecclesia*]. » Il faudrait alors attribuer à un copiste de la *Lectura* une erreur de lecture, d'ailleurs paléographiquement explicable; voir, pour les abréviations, A. CAPPELLI, *Dizionario di Abbreviature latine ed italiane*, 5^e ed., Milano, 1954, p. 302-303 (*quod-quia*) et p. 383, 408 (*et-ut*). Cependant, les manuscrits ne donnent aucune variante de ce genre (réponse personnelle du père Shooner, 13-10-58).

¹¹⁵ Voir *supra*, note 68.

¹¹⁶ Voir *supra*, note 53.

¹¹⁷ Il faut noter cependant que l'hypothèse ainsi énoncée ne vaut que pour les commentaires du *Pater* dans l'une et l'autre œuvre, et qu'elle est soutenue seulement par les indices que fournit ici la documentation patristique et le texte des reportations. Une vue synthétique de toutes les indications chronologiques récentes nécessiterait peut-être une révision et une ré-interprétation des indications ici notées.

L'Ordinaire du lieu et la dispense des pérégrins

INTRODUCTION.

Le titre de ce travail détermine d'une manière adéquate l'objet traité : le pouvoir de l'Ordinaire du lieu de dispenser les pérégrins. L'étude se limite donc au pouvoir de l'*Ordinaire du lieu*, à celui qui régit un territoire, selon le can. 198, § 2, à l'exclusion par conséquent du pouvoir de dispenser des Ordinaires religieux¹.

Le sujet de la dispense dans le cas présent est le *pérégrin* entendu selon le can. 91 : « peregrinus (dicitur), si versetur extra domicilium et quasi-domicilium quod adhuc retinet ». Est donc exclu le « vagus » qui n'a ni domicile ou quasi-domicile.

Enfin, l'étude se limite au pouvoir de *dispenser* seulement. La dispense entendue selon le can. 80 : « ... legis in casu speciali relaxatio ».

La discussion est pour ainsi dire renfermée en ces trois termes : *Ordinaire du lieu, dispense, et pérégrins*.

Mais l'on sait déjà que l'Ordinaire du lieu peut dispenser les pérégrins en des cas explicitement donnés par le *Code de Droit canonique*. Mais en d'autres endroits, où il s'agit encore de dispense, le Code ne fait aucune mention du sujet passif de la dispense. Et l'on pose alors le problème : est-ce que l'Ordinaire du lieu peut dispenser les pérégrins même en ces derniers cas ? C'est là une question controversée pour laquelle on rencontre des défenseurs des deux sentences : négative et affirmative. *C'est cette question controversée que nous voulons étudier, c'est-à-dire : est-ce que l'Ordinaire du lieu*

¹ Can. 198, § 1 : « In iure nomine Ordinarii intelliguntur, nisi quis expresse excipiat, præter Romanum Pontificem, pro suo quisque territorio Episcopus residentialis, Abbas vel Prælati nullius eorumque Vicarius Generalis, Administrator, Vicarius et Præfectus Apostolicus, itemque ii qui prædictis deficientibus interim ex iuris præscripto aut ex probatis constitutionibus succedunt in regimine; pro suis vero subditis Superiores maiores in religionibus clericalibus exemptis. »

§ 2 : « Nomine autem Ordinarii loci seu locorum veniunt omnes recensiti, exceptis Superioribus religiosiis. »

peut dispenser les pègrins même là où ils ne sont pas mentionnés expressément ?

C'est en nous référant au Code lui-même que nous rechercherons des éléments de solution : voir ce qui est conforme à la loi et à l'esprit du législateur en cette matière controversée.

I. — EXPOSÉ HISTORIQUE : LE PÉRÉGRIN ET LA DISPENSE.

En regard de l'observance des lois, l'histoire ne fournit pas de normes parfaitement déterminées. Jusqu'au Code, l'opinion prévalut que les pègrins n'étaient pas tenus aux lois du territoire où ils se trouvaient, à moins qu'il n'y ait quelque péril de scandale, ou qu'il ne s'agisse de délit et de contrat. En ce qui concerne la dispense, les données historiques ne sont pas non plus suffisamment déterminées pour formuler une règle générale et absolue.

A. LE POUVOIR DES ÉVÊQUES DE DISPENSER.

1. *Durant les trois premiers siècles*, il n'y avait pour ainsi dire qu'un seul auteur de la dispense : c'était l'évêque.

Durant les deux premiers et même le troisième siècle, les évêques durent dispenser des canons apostoliques et des décrets, quand il y avait nécessité, car il était impossible d'entrer en communication avec le Siège de Pierre. De plus, il y avait peu de lois générales si ce n'est celles contenues dans la sainte Écriture et la Tradition apostolique. Le droit positif était particulier et constitué par chacun des évêques².

En vertu de quel pouvoir dispensaient-ils ? « Sur une question aussi obscure, il semble juste d'affirmer qu'ils dispensaient des lois de droit commun en vertu des nécessités du temps³. » Du IV^e au IX^e siècle quant aux lois générales, les évêques dispensèrent, mais toujours en vertu de nécessités, car au cours des temps les pontifes romains dénièrent aux évêques le droit de dispenser des lois générales.

2. *Du IX^e siècle au Décret de Gratien*, assez souvent les évêques demandent la dispense aux pontifes romains. Et ce qui est le plus

² Cfr. THOMASSINUS, *Vetus et nova disciplina ecclesiastica*, Magontiaci, 1787, p. II, l. III, c. 24.

³ BRYN, *De dispensatione in iure canonico*, p. 34 : « Si quid in re tam obscura dici potest, dicere possumus episcopum dispensare potestate propria in legibus propriis [...] interdum tamen dispensasse in iure communi, ex necessitate temporum ut vult Thomassinus. »

probant, en plusieurs matières, ils reconnaissent au pontife romain le pouvoir exclusif de dispenser, puisqu'ils demandent les facultés à Rome de dispenser⁴. Mais cette pratique n'est pas uniforme, et quelquefois les évêques concéderont une dispense refusée par Rome même.

3. *Doctrine des décrétistes*. — Les décrétistes reconnaissent un droit exclusif au pontife romain pour les lois générales de l'Église. Ils reconnaissent aussi, aux évêques, le pouvoir de dispenser quand il s'agit de leurs propres lois. Mais une grande difficulté de l'époque ce fut de déterminer ce qui était loi générale et ce qui ne l'était pas⁵.

4. *Doctrine des décrétalistes*. — Parmi les premiers décrétalistes, les uns disent que les évêques peuvent dispenser quand ce pouvoir leur a été concédé : ainsi Petrus Blesensis, Bernardus Papiensis⁶. Les autres admettent que l'évêque peut dispenser quand ce pouvoir ne lui a pas été dénié.

A l'époque moderne, quelques théologiens, et aussi quelques canonistes, soutiennent que les évêques peuvent dispenser d'une loi générale, excepté celle que le supérieur aurait réservée à lui-même. En un mot, l'évêque pourrait dans son diocèse, ce que le pontife romain peut dans l'Église universelle. Ainsi Sanchez⁷. Mais cette doctrine est erronée qui soutient que l'évêque peut dans son diocèse ce que le pape peut dans l'Église, parce que de droit divin il n'est pas concédé aux évêques un pouvoir absolu et universel sur leur propre territoire; mais ce pouvoir reste subordonné au pouvoir du pontife romain⁸.

⁴ BRYN, *De dispensatione in iure canonico*, p. 67 : « Imo, quod maioris momenti est, ius dispensandi R. Pontificis supremum et in pluribus materiis exclusivum præcipue agnoscunt, petendo ab illo facultates dispensandi. » Cfr. *M.P.L.*, t. 163, col. 93, circa petitionem s. Anselmi, in Ep. 74 Pachalis II : « Peto per licentiam vestram [...] quædam prout discretionem mihi dabit Deus temperare, quod petii a Domino Papa Urbano, et ipse posuit in mea deliberatione. »

⁵ VAN HOVE, *De disp.*, p. 319, n. 343.

⁶ VAN HOVE, *De disp.*, p. 324, n. 349, n. 2 ubi citatur Petrus Blesensis, *Speculum iuris canonici*, ad. c. 19. — Th. A. REIMARUS, *Petri Blesensis opusculum de distinctionibus in canonum interpretatione adhibendis sive, ut auctor voluit, Speculum iuris canonici*, Berlin, 1857, p. 49.

⁷ Cfr. VAN HOVE, *De disp.*, p. 331, n. 353 ubi auctor citat pro hac doctrina Sanchez, S. Antonius, Soto, Henriquez : « Alii illam doctrinam impugnaverunt ut I. de Salas, Suarez, Barbosa, Fagnanus contententes Episcopos in lege Superioris tunc tantum dispensare posse quando potestas ipsis conceditur. »

⁸ Cfr. VAN HOVE, *De disp.*, p. 332, n. 354.

Mais à partir des décrétalistes, l'on peut affirmer que le principe qui reconnaît au pontife romain le pouvoir exclusif de dispenser des lois générales est revendiqué par la plupart des auteurs catholiques⁹.

B. LE POUVOIR DE L'ÉVÊQUE DE DISPENSER LES PÉRÉGRINS.

Ce n'est qu'à la période des décrétalistes que l'on commence à faire mention des pérégrins. L'on se demande si vraiment ils peuvent être sujets de la dispense. Ainsi Durantis se demande si le légat, qui a reçu pouvoirs spéciaux pour dispenser les excommuniés de l'irrégularité encourue par la célébration des mystères, peut dispenser de cette irrégularité même les étrangers dans sa province. Et il répond négativement parce que la dispense (c'est-à-dire la faculté de dispenser) doit être interprétée strictement et doit convenir seulement que pour les résidants, c'est-à-dire pour ceux qui demeurent habituellement dans le territoire. De plus, les auteurs enseignent que les abbés peuvent dispenser « cum suis monachis » et « noviciis », et en certaines matières « cum servis monasterii »... « non tamen cum servis alienis¹⁰ ». Pour ce qui concerne cette période, l'on peut dire que les décrétistes et les décrétalistes ne traitent pas de la question « ex professo¹¹ ».

Ce sont les moralistes qui ont posé le problème directement et qui ont tenté en même temps de donner des solutions.

A une époque plus récente, la doctrine s'accrédita qui concède à l'Ordinaire le pouvoir de dispenser les pérégrins, soit que le séjour actuel fasse les pérégrins sujets, soit parce que le pouvoir de dispenser revient aux Ordinaires; de même que ces derniers peuvent urger, chez les pérégrins, l'observance du droit universel, ainsi il leur revient de dispenser de ces mêmes lois¹².

⁹ Cfr. MICHIELS, *N. Generales*, II, p. 704.

¹⁰ Cfr. JO. DE DEO, *Liber dispensationum*, § 2, *De disp. Legatorum*, Ms. Bibl. Boun. fol. 52, col. 3.

¹¹ VAN HOVE, *De disp.*, p. 396, note 1 : « Decretistæ et decretalistæ magis antiqui rem ex professo non elucidant. Quia agitur de potestate jurisdictionis, videntur potestatem restringere ad solos subditos. » Il faut noter qu'à cette période la question était principalement de savoir si les évêques avaient pouvoir de dispenser. C'était la question à résoudre; c'est pourquoi on se préoccupait encore peu du sujet même de la dispense.

¹² VAN HOVE, *De disp.*, p. 396 : « Recentioribus temporibus tamen doctrina invaluit Ordinarium dispensare posse cum peregrinis actu in territorio versantibus, aut quia per commorationem in territorio peregrini fiunt subditi, aut etiam quia potestas dispensandi spectat ad Ordinarios : quemadmodum illi possunt urgere apud peregrinos observantiam iuris universalis, ita ad illos spectat hos ab his legibus dispensare. »

Qu'il suffise, par conséquent, de rapporter ici l'opinion des principaux auteurs.

Ainsi dans Schmalzgrueber :

Il n'est pas nécessaire que celui qui est dispensé ait là domicile; car le Supérieur du lieu peut dispenser les « vagi ». — Basil. de Leone l. 8 c. 5 num. 7 étend même ce pouvoir aux pérégrins; et ceci est vrai pour la dispense d'une loi particulière et générale, car pour les vœux, serments et autres empêchements spéciaux le Supérieur du lieu ne peut probablement pas dispenser¹³.

D'Annibale soutient la même opinion :

Il s'ensuit que [l'évêque] puisse dispenser ceux qui sont sujets : c'est-à-dire les « incolæ » dans le territoire ou en dehors du territoire, les « advenæ » aussi longtemps qu'ils sont dans le territoire. Peut-il le faire avec les pérégrins ? Il ne peut certes le faire pour les lois du territoire propre du pérégrin, ni pour les lois du diocèse où il se trouve puisqu'il n'y est pas tenu. Mais peut-il dispenser des lois de l'Église, des vœux et du serment ? L'affirment ceux qui soutiennent que le pérégrin devient sujet dans le territoire où il se trouve : saint Alphonse dit que c'est probable et cela suffit, et surtout si l'exige la nécessité ou l'utilité de celui qui implore la dispense¹⁴.

Saint Alphonse, qui exige d'abord le quasi-domicile avec l'intention de demeurer la majeure partie de l'année, écrit ensuite qu'il est probable que les pérégrins deviennent sujets du lieu où ils sont, même s'ils y demeurent peu de temps¹⁵.

D'autres moralistes qui ont écrit avant le Code donnent la même opinion. Ainsi dans Lehmkuhl :

¹³ SCHMALZGRUEBER, *Ius eccl. univ.*, t. I, Pars I, tit. II, p. 228 : « Neque necesse est, ut is, cum quo dispensatur, habeat ibi domicilium; nam etiam cum vagis dispensare potest superior loci, in quo ad tempus residet. Quod ipsum Basil. de Leone l. 8 c. 5 num. 7, extendit etiam ad peregrinos : quod verum est quoad dispensationem in lege *municipali*, et *communi* : nam in votis, iuramentis et aliis specialibus impedimentis cum peregrinis superior loci, in quo sunt; dispensare probabilius nequit, ut notat Pal. tr. 3 D. 6 p. 7 §§ 2 tom. 4... »

Guilielmus HERINCX, *Sum. Theol. scholastica et moralis*, in quatuor partes, Pars II, disp. 4, q. 2, n. 30-31 : « His vero opinionibus in sua probabilitate relictis, dicendum existimo cum prima [opinionem] quidem, quoad leges, tam communes quam municipales, posse superiorem cum forensibus dispensare, uti ad ipsum spectat legum observantiam... »

¹⁴ D'ANNIBALE, *Summula Theol. Moralis*, pars I^a, ed. IV, Romæ, 1896, p. 222, n. 232 : « ... An et cum peregrinis, eos inquam qui quasi in termino versantur, dispensare possit a legibus, non quidem propriæ diœcesis a qua absunt, nam palam est hoc non posse; nec suæ in qua morantur, quia his, verius, hi non tenentur, sed ecclesiæ; et a votis, et iuramentis ? Affirmant qui censentur peregrinum quoque fieri subditum, dum in territorio alieno est; et S. Alphonso videtur satis *probabile*, et *hoc sufficit*; maxime si id exigat necessitas, vel utilitas dispensationem impetrantis. »

¹⁵ SAINT ALPHONSE, *Theologia Moralis*, l. I, tr. 2, c. 2, n. 158; l. III, n. 262 et 332; in numero 262 dicitur : « Utrum autem peregrini possunt dispensari ab episcopo loci ubi reperiuntur, in votis et iuramentis ? [...] vide etiam dicenda n. 332, v. An autem, ubi satis probabile est cum Suarez, Salmant., etc., peregrinos fieri vere subditos superioris illius loci ubi sunt, etiamsi per breve tempus ibi commorentur. »

Il est probable que l'évêque puisse dispenser avec les pèlerins en ce qui concerne les vœux et serments. Et aussi pour les lois générales de l'Église : a) si la cause de la dispense est transitoire et locale, l'Ordinaire peut dispenser pour le temps où le pèlerin demeure dans le territoire du dispensant; b) si la cause est personnelle et perdure, il est probable que la dispense puisse être donnée même pour ceux qui ne sont pas du territoire, pourvu que la cause ne concerne pas le for externe ¹⁶.

Marc pose la même question et répond ainsi :

Cette opinion est probable qui enseigne que l'évêque puisse dispenser les pèlerins des lois canoniques, des vœux et serments; la raison est la suivante : par leur séjour actuel il est probable que les pèlerins sont soumis à la juridiction de l'évêque. Et il est probable que cette juridiction vaut plus pour délier que pour lier, du fait que l'Église la supplée plus facilement. S'il y a quelque nécessité, on présume prudemment que le pape [ou l'évêque des pèlerins] consent à ce que l'évêque du lieu puisse dispenser le pèlerin ¹⁷.

Nous donnons enfin ce dernier témoignage de Gurry :

Si les pèlerins ne sont seulement que de passage, il y a discussion. La sentence affirmative semble probable parce que l'on présume prudemment le consentement de leur Ordinaire. D'autres distinguent : ils affirment, quant aux lois générales de l'Église; ils nient pour les vœux et serments ¹⁸.

Il semble donc assez difficile de statuer une règle commune pour ce qui concerne la dispense des pèlerins avant le Code.

En marge de cette question : la dispense des pèlerins, l'on peut établir les points suivants :

1. *Les auteurs anciens* parlent peu de la dispense des pèlerins. Car à cette période, le premier problème à résoudre est de savoir si les évêques ont pouvoir de dispenser. Ainsi, il est dit dans Van Hove, *De disp.*, p. 396, note 1, que les décrétistes et les décrétalistes ne traitent pas de la question « ex professo ».

2. *A l'époque moderne*, les moralistes en particulier et quelques canonistes posent le problème directement ¹⁹. Le jugement qu'ils portent fait généralement distinction 1° entre la dispense d'une loi générale et 2° la dispense des vœux et serments. Alors qu'on n'hésite

¹⁶ Cfr. LEHMKUHL, *Theol. Moralis*, I, ed. 8, Friburgi Herder, 1896, p. 114.

¹⁷ Cfr. MARC, *Institutiones Morales Alphonsianæ*, I, ed. 8, Romæ, 1896, p. 146.

¹⁸ Cfr. GURRY, *Comp. Theol. Moralis*, I, Ed. 12, Prati, 1894, p. 105.

¹⁹ Cfr. SCHMALZGRUEBER, *Ius eccles. univ.*, t. I, Pars I, tit. II, p. 228, Romæ, 1843; S. ALPHONSUS, *Opera Moralia*, cura et studio GAUDE, Lib. III, tr. 2, n. 262; D'ANNIBALE, *Summula Theol. Moralis*, Pars I, ed. 4, p. 222, n. 232; LEHMKUHL, *Theol. Moralis*, I, ed. 8, p. 114; MARC et GURRY, cités en (17) et (18); Guilielmus HERINCX, *Sum. Theol. scholastica et moralis*, pars II, disp. 4, q. 2, n. 30-31.

pas à donner comme probable le pouvoir de dispenser les pérégrins de la loi générale, quelques-uns nient quand il s'agit des vœux et serments, ainsi Schmalzgrueber. Gurry, rapportant l'opinion des auteurs, dit : « D'autres distinguent : ils affirment quant aux lois de l'Église, ils nient pour les vœux et serments » au lieu cité, I, ed. 12, p. 105.

Or, voici que le droit nouveau a explicitement tranché la question la plus disputée : celle des vœux et serments, aux can. 1313, n° 1, et 1320. En d'autres canons, où il s'agit de dispense, il mentionne encore explicitement les pérégrins, can. 1043, 1045, 1245. Pour les autres cas, où il n'y a pas de mention expresse, il semble que l'on ne doive pas s'écarter du droit ancien qui admet comme probable la dispense des lois générales pour les pérégrins et cela en conformité avec le canon 6, 4°.

II. — EXPOSITION CANONIQUE.

A. DÉFINITION DE TERMES. — EXPOSITION DE PRINCIPES.

1. *Définitions de termes.*

Nous définirons maintenant les principaux termes qui entrent dans la démonstration. Ces termes seront ceux de *dispense* et *permission* (*licentia*), d'*Ordinaire* et de *sujet*. Ces termes constituent les notions premières de cette démonstration; une fois établis, ils permettront de mieux mener la discussion à savoir si l'Ordinaire du lieu peut dispenser les pérégrins.

1° LA DISPENSE.

Nous exposerons d'abord la nature de la dispense et deuxièmement nous ferons la relation entre le pouvoir de dispenser et la juridiction.

a) *Définition.* — Le sens premier ou étymologique de « dispenser » est emprunté du mot grec « οἰξοῦμεν » qui signifie administrer, distribuer, mais avec ce sens particulier « d'administration domestique ». Ce mot « dispensare » est donc employé pour signifier l'administration prudente du chef de famille de la chose commune pour chacun de ceux qui composent la communauté ²⁰.

²⁰ Cfr. NAZ, *Dict. de Droit canonique*, IV, col. 1284; MICHIELS, *N. Generales*, II, p. 671; BRYs, *De disp. in iure canonico*, p. 1-3. Et aussi dans c. 5, C. X, q. 1 :

L'administration de la chose commune consiste non seulement à exiger en toute rigueur, mais même, en certains cas, à remettre une obligation, vu les circonstances de personnes et de lieu. C'est ce dernier sens de libéralité (*benignitas*) qui a prévalu à la fin en regard de la loi²¹. C'est ainsi que le mot « *dispensare* » est maintenant employé pour signifier : tempérer les rigueurs de la loi, ou encore : suspendre son obligation²². C'est ce dernier sens qui a été consacré par le *Code de Droit canonique* lui-même, can. 81 : « *Dispensatio, seu legis in casu speciali relaxatio.* » La dispense consiste donc dans la suspension ou cessation de la loi dans un cas spécial; c'est donc un acte favorable de l'autorité compétente qui par son pouvoir exempte quelqu'un ou une communauté de l'obligation de la loi.

La dispense est donc en rapport avec le pouvoir législatif. Mais il faut bien noter que *ce n'est pas un acte de pouvoir législatif*; car, par la dispense n'est pas constituée une nouvelle norme de droit objectif. La dispense est en rapport avec le pouvoir législatif ou lui est connexe en ce sens que c'est un acte réservé et propre au législateur ou à celui à qui le législateur en a commis le pouvoir. Ainsi ne pourront concéder la dispense si ce n'est que le législateur lui-même, ou son supérieur hiérarchique, ou celui à qui le législateur a commis ce pouvoir, can. 80²³.

La dispense ne coïncide pas réellement avec la « *sanatio* » d'effets juridiques, issus d'un acte contraire à une loi inhabilitante ou irritante; elle ne coïncide pas totalement avec la dispense d'une peine vindicative. Car la dispense, à parler strictement, n'est pas « *in factis* », mais bien « *in faciendis* ». L'on peut distinguer entre « *sanatio* » simple et « *sanatio in radice* ».

« *Quæcumque res ecclesiæ sunt, convenit cum omni diligentia et bona fide... gubernari et dispensari cum iudicio et potestate episcopi...* »; c. 21, C. XVI, q. 7 : « *Quoniam... placuit omnem ecclesiam... habere æconomum qui dispensat res ecclesiasticas.* »

²¹ I-II, q. 97, a. 6 : « *Contigit autem quandoque quod aliquod præceptum quod est ad commodum multitudinis, ut in pluribus, non est conveniens huic personæ, vel in hoc casu [...]. Et ideo ille qui habet regere multitudinem, habet potestatem dispensandi in lege humana, quæ suæ auctoritati innititur, ut scilicet in personis vel in casibus, in quibus lex deficit, licentiam tribuat ut præceptum legis non servetur.* »

²² Cfr. MICHIELS, *N. Generales*, II, p. 675 : VAN HOVE, *De disp.*, p. 304.

²³ Can. 80 : « *Dispensatio, seu legis in casu speciali relaxatio, concedi potest a conditore legis, ab eius successore vel Superiore, nec non ab illo cui iidem facultatem dispensandi concesserint.* »

S'il s'agit de « *sanatio* » simple. Elle suppose : 1° un acte invalide, cet acte est et demeure invalide; 2° un nouvel acte est réitéré, numériquement distinct du premier, posé cette fois selon les prescriptions requises, et qui sera cette fois valide. Il pourra y avoir dispense d'empêchement, si le premier acte a été invalide à cause d'empêchement, mais cette dispense est donnée non pour valider cet acte antérieur, mais pour que l'acte actuellement posé soit valide. Il pourra même n'y avoir aucune dispense pour cet acte à poser, si l'acte antérieur a été invalide par défaut de forme ou de consentement, comme dans le mariage, can. 1133, § 1, 1136, 1137. Donc, s'il y a dispense dans la « *sanatio* » simple ce n'est pas « *in factis* », mais bien « *in faciendis* ». Dans la « *sanatio* » simple, on ne parle donc pas de dispense d'effets passés; l'on parle tout au plus de dispense d'empêchement pour le futur, si cela est nécessaire pour la validité de l'acte.

Bref, dans la « *sanatio* » simple, il y a réitération de ce qui a été fait. On ne rend pas, à strictement parler, valide ce qui était invalide; mais on réitère un acte — un acte comme celui posé dans le passé — selon les prescriptions exigées par la loi. Il pourra y avoir dispense, si le cas lui-même comporte dispense d'un empêchement pour la validité, mais dans ce cas, ce sera une dispense « *in faciendis* ». Il pourra n'y avoir aucune dispense si le contrat ne comporte que des obligations de forme ou de consentement.

S'il s'agit de « *sanatio in radice* ». Cela suppose : 1° Un acte invalide : par fiction de droit cet acte invalide peut devenir valide par dispense d'empêchement. Un nouvel acte n'est pas réitéré cette fois. Ainsi dans le mariage, can. 1138, un nouveau consentement n'est pas requis. 2° Par fiction de droit, les effets invalides de cet acte invalide sont validés à leur source, comme si l'acte lui-même avait été posé avec dispense de la loi irritante, can. 1138, § 2. L'on peut dire, en une autre formule, qu'il y a comme dispense d'effets invalides. Donc la dispense, accordée « *hic et nunc* », on la considère comme si elle avait été accordée dans le passé au moment où a été posé l'acte. Mais, on le voit, c'est une fiction de droit : on fait comme si une dispense avait été accordée dans le passé alors qu'effectivement elle ne l'a pas été.

La remise d'une peine vindicative. Quand il s'agit de peine vindicative, peut-on parler de dispense ?

Une peine vindicative, selon le can. 2286, est ordonnée à l'expiation du délit et doit donc perdurer selon un temps bien déterminé, contrairement à la peine médicinale dont la remise dépend des dispositions du sujet.

Donc, quand une loi stipule que telle violation entraîne telle peine pour telle période donnée, si le délinquant obtient remise de la peine, il y a dispense *partielle* de la loi quant au *temps* statué pour l'expiation. On ne peut encore parler ici de dispense de la loi elle-même quant à ce qu'elle commande ou prohibe, vu que le délinquant a déjà encouru la peine. Par fiction de droit, en dispensant l'on peut bien considérer actuellement que l'acte qui a entraîné la peine a été posé légitimement comme si le délinquant avait été dispensé de la loi au moment de l'acte. Mais ce ne sera encore qu'une fiction de droit. Il nous semble préférable de soutenir que dans la remise de la peine vindicative, il y a dispense de la peine quant au *temps* statué par la loi pour l'expiation de cette dite peine, mais non quant à la prescription ou défense de la loi ²⁴.

b) *Dispense et pouvoir de juridiction.* — La dispense, si elle n'est pas un acte du pouvoir législatif, elle est néanmoins connexe à ce pouvoir législatif. Ce serait déjà suffisant pour affirmer que la dispense est un acte de juridiction.

La dispense est un *acte de juridiction*. La dispense consiste dans la suspension du lien de la loi dans un cas spécial. Pour porter la loi, il faut l'exercice du pouvoir de juridiction; pour la supprimer, il faudra encore l'exercice de ce même pouvoir. Pour porter la loi, il fallait l'exercice du pouvoir de juridiction; pour la suspendre, il faudra encore l'exercice du pouvoir de juridiction connexe au pouvoir législatif. Nous disons connexe seulement, parce que la dispense ne sera pas une norme positive nouvelle; mais nous disons néanmoins connexe, parce que le pouvoir pour délier suppose le pouvoir de lier, sans toutefois inférer que ces deux pouvoirs, *lier* et *déliar*, se retrouvent nécessairement en une même personne; mais il faudra que celui qui a le pouvoir de délier l'ait au moins reçu de celui qui a pouvoir de lier. Ainsi le

²⁴ Cfr. MICHIELS, *N. Generales*, II, p. 676-677; VAN HOVE, *De disp.*, n. 330-332; RODRIGO, *De leg.*, n. 444, ad c. Contrairement à Van Hove, Michiels soutient que la remise d'une peine vindicative n'est pas une véritable dispense. Nous acquiesçons à cette opinion, mais avec les distinctions posées ci-dessus.

curé qui dispense n'a pas de pouvoir législatif, n'a pas le pouvoir de lier, mais nous savons par ailleurs qu'il a le pouvoir de délier en certains cas, can. 1044, 1245; il faudra alors qu'il ait reçu ce pouvoir de celui qui peut lier. Il dispense en ces canons, mais après en avoir reçu le pouvoir par le législateur lui-même.

Le pouvoir de dispenser suppose donc l'exercice du pouvoir de juridiction; les auteurs sont unanimes sur ce point ²⁵.

c) *Dispense en relation avec l'excuse de la loi, l'Épikie.* — Si nous mettons en relation la dispense avec d'autres éléments, tels l'excuse, l'épikie, etc., nous constatons qu'il y a une différence bien marquée entre ces différents éléments ou termes. Nous pouvons, il semble bien, établir en premier lieu une notion générique de ressemblance qui se retrouve dans la dispense et tous les autres éléments qui ont un certain rapport avec la dispense. Nous poserons ensuite les éléments spécifiques de dissemblance.

1. Notion générique de *ressemblance*. Qu'il s'agisse de dispense, d'excuse, d'épikie, d'exemption, il se retrouve une marque négative de ressemblance commune à ces différents termes : c'est que la loi n'oblige pas. Mais ce n'est là qu'un élément négatif.

2. Notions spécifiques de *dissemblance*. Nous pouvons établir les distinctions suivantes : 1° *la dispense* consiste dans la suspension du lien de la loi dans un cas spécial, can. 80 : « *Dispensatio, seu legis in casu speciali relaxatio.* » La loi est suspendue dans un cas spécial. Il y a dès lors non-obligation parce que la loi elle-même est suspendue. C'est pourquoi dans les cas de dispense doit intervenir celui qui a autorité sur la loi ou celui à qui a été commis ce pouvoir par celui-là même qui a autorité sur la loi : can. 80. 2° *L'excuse de la loi*. Dans ce cas la loi n'est pas suspendue, précisément parce que n'est pas intervenu un acte de l'autorité compétente. Mais il y aura néanmoins non-obligation à la loi. Cette non-obligation proviendra généralement d'une impossibilité physique ou morale à accomplir ce qui de soi serait contenu dans les termes de la loi ²⁶. Ainsi la loi de l'assistance à la

²⁵ Cfr. D'ANNIBALE, *Summula Theol. Moralis*, I, p. 220, n. 231 : « Cum dispensatio solvat legem, palam est esse actum iurisdictionis »; MICHIELS, *N. Generales*, II, p. 675; VAN HOVE, *De disp.*, n. 323 : WERNZ-VIDAL, *N. Generales*, I, ed. 2, p. 457. Et ainsi communément chez les auteurs.

²⁶ BERUTTI, *N. Generales*, I, p. 168 : « *Dispensatio distinguitur tum ab excusatione*

messe le dimanche est formulée clairement : mais celui qui serait en mer ne serait pas obligé au précepte, à cause d'un empêchement physique. Celui qui peut analyser les raisons d'impossibilité physique ou morale sera le sujet lui-même ou une personne prudente. Dans le cas d'excuse à la loi, nous excluons le doute de droit. Car ce doute, s'il est réellement fondé, l'on considérera alors prudemment qu'il n'y a pas de loi régissant l'action *hic et nunc* à poser ou l'omission. Et à la vérité selon le mode commun de parler, l'excuse à la loi suppose l'existence d'une loi pour le cas envisagé; le doute de droit, précisément parce que la loi est douteuse, suppose qu'il n'y a pas de loi régissant telle action ²⁷.

La différence principale qui semble exister entre l'excuse à la loi et l'épikie semble la suivante : quand il s'agit de l'excuse, les cas envisagés sont généralement contenus clairement dans la loi, mais on a la *certitude* que le législateur exempte le sujet à cause d'impossibilité physique ou morale. Car en toute loi portée, il est entendu implicitement que le législateur excuse certainement tous ceux qui seront empêchés par suite d'impossibilité physique ou morale. Quant à l'épikie, les cas envisagés sont généralement contenus dans la loi, mais on présume que le législateur en excuse le sujet en raison de circonstances tout à fait spéciales, parce que s'il les avait prévues, ces circonstances, il aurait exempté le sujet de l'obligation de la loi. Donc en résumé, dans le cas d'excuse, il y a quasi-certitude que le législateur exempte de la loi; dans le cas d'épikie, il y a présomption que le législateur excuse aussi, mais ce n'est que probabilité ²⁸.

Nous pouvons encore signaler la différence entre la dispense et l'exemption. Celle-ci est généralement concédée par le législateur lui-même, mais d'une façon permanente. Tandis que la dispense sera concédée pour un temps ou pour toujours ²⁹.

a lege, quia quis ex rei natura (inscio quoque vel invito superiore) a legis observandæ obligatione liberatur quum legis observantia physice vel moraliter impossibilis evadit. »

²⁷ NAZ, *Dict. de Droit canonique*, IV, p. 1285; VAN HOVE, *De disp.*, p. 314-316; MICHIELS, *N. Generales*, II, p. 680-681; VERMEERSCH-CREUSEN, I, ed. 7, p. 175. Mais à noter que les auteurs ne concordent pas sur les distinctions à donner. Dans tous ces cas l'on reconnaît la non-obligation à la loi, mais on n'est pas d'accord pour en déterminer le fondement ou en donner la raison précise.

²⁸ BESTE, *Instr. in Codicem*, p. 84 : « Præsumitur enim legislator noluisse extendere legem suam ad talem casum prorsus singularem, licet in verbis legis indubitanter contentum... »

²⁹ Cfr. BERUTTI, *N. Generales*, I, p. 168.

d) *Dispense - Permission (licentia)*. — L'on pourrait ainsi définir la différence entre ces deux termes : la dispense suppose la suspension même de la loi ; la permission (*licentia*) suppose la loi appliquée selon les conditions qu'elle contient ³⁰.

La dispense sera donc la faculté de faire ou d'omettre ce qui n'est pas permis. D'où il faudra la suspension de la loi. Tandis que la permission (*licentia*) sera la faculté de faire ou d'omettre ce qui est permis mais conditionnellement, c'est-à-dire avec l'autorisation du supérieur ³¹. Ainsi au can. 1398, § 1, il est dit explicitement : pour lire un livre prohibé, il faut la permission. D'où la loi ne pose pas une défense absolue de lire les livres prohibés, mais le permet à cette condition expresse toutefois qu'on ait la permission nécessaire ³².

A la suite de ces quelques distinctions, l'on peut établir ce résumé :

1° que la dispense est un *vulnus iuris* et doit recevoir en conséquence une interprétation stricte ³³;

2° que la permission est plutôt *secundum legem* et doit conséquemment recevoir une interprétation large ³⁴;

3° si la dispense elle-même doit être interprétée strictement, le pouvoir de dispenser, cependant, recevra une interprétation large ³⁵. Il en va de même du pouvoir de donner une permission, du moins quand ce pouvoir sera ordinaire. Ainsi au can. 1402, l'Ordinaire du lieu reçoit un pouvoir ordinaire, car ce pouvoir concédé est attaché à l'office par le droit lui-même, can. 197, § 1; ce pouvoir recevra donc une interprétation large, can. 200, § 1;

4° la dispense et la permission (*licentia*) diffèrent encore quant au pouvoir d'où elles émanent. La dispense est toujours concédée en

³⁰ Cfr. BARBOSA, *De officio et potestas Episcopi*, Lugduni, 1679, pars II, p. 210, n. 34; p. 295, n. 11, etc.

³¹ SUAREZ, *De leg.*, pars I, lib. I, c. XX, n. 9 : « Nam sæpe per licentiam non relaxatur obligatio legis, sed solum est circumstantia quædam requisita in ipsa lege ad actum bene exercendum, ut maxime in religiosis statutis videre licet. Nam religiosus non debet loqui, aut exire domo sine licentia, cum tamen illa datur, non proprie in lege dispensatur, sed potius completur modus operandi lege præscriptus, et ideo talis licentia non requirit causam eiusdem rationis, nec propriam potestatem iurisdictionis, sed alicuius administrationis, quæ ad legum mutationem non pertinet. »

³² SUAREZ, *De leg.*, loc. cit.

³³ Cfr. REIFFENSTUEL, *Ius can. universum*, I, p. 195.

³⁴ VERMEERSCH-CREUSEN, II, ed. 6, p. 517 : « quare facultas (*licentia*) amplæ subest interpretationi ».

³⁵ REIFFENSTUEL, *Ius can. universum*, I, p. 195 : « Potestas dispensandi e contra est favorabilis et late interpretanda. »

vertu d'un pouvoir juridictionnel; la permission peut être concédée en vertu d'un pouvoir dominatif seulement ³⁶.

Ce sont là les principales distinctions que l'on peut établir entre la dispense et la permission et entre le pouvoir de dispenser et le pouvoir de donner une permission.

2° NOTIONS D'ORDINAIRE ET DE SUJET.

Nous ne faisons que rappeler ici certaines notions déjà contenues dans le Code. Nous essayerons cependant d'en expliciter le sens.

Quant à ce qui concerne la notion d'Ordinaire, le Code lui-même donne les déterminations nécessaires au can. 198, §§ 1, 2. Comme il s'agit dans ce présent travail du pouvoir de l'Ordinaire du lieu de dispenser les pérégrins, la notion d'Ordinaire comprendra tous ceux énumérés au can. 198, § 1, sauf les supérieurs religieux, can. 198, § 2. Sont donc reconnus comme Ordinaires du lieu, outre le souverain pontife : pour leur territoire les évêques résidentiels avec leurs vicaires généraux, les abbés et prélats « nullius » avec leurs vicaires généraux, les administrateurs apostoliques, les vicaires et préfets apostoliques ainsi que tous ceux qui, à défaut des dignitaires susindiqués, sont désignés par le droit ou par la coutume légitime pour les remplacer.

La notion d'Ordinaire est clairement déterminée et il ne subsiste à peu près aucun doute quant à son sens général du moins. Ce qui est donné par le Code suffit pour notre démonstration.

Nous essayerons de déterminer, cependant, la notion de *sujet* dont le Code ne donne pas une définition explicite. Pour déterminer cette notion de sujet, l'on référera presque uniquement au Code lui-même. Nous tenterons de déterminer ce qui est contenu explicitement et implicitement au can. 94, § 1. Nous négligerons l'aspect juridique du « *vagus* » puisqu'il constitue un cas spécial, mais tout à fait déterminé par ce même canon 94, § 2.

C'est le canon 94, § 1, qui doit d'abord servir de base à l'interprétation de la notion de « *sujet* » en droit canonique. Le canon 94, § 1,

³⁶ RODRIGO, *De leg.*, p. 339 : « Differunt potestate : quia dum dispensatio conceditur semper ex potestate iurisdictionali, sicut item jurisdictionalis fuit quæ vinculum relaxandum induxit, licentia potest concedi ex potestate etiam dominativa et inde in lege ecclesiastica potest ea esse permissa concedenda etiam laicis et ipsis superioribus. »

statue : « Sive per domicilium, sive per quasi-domicilium suum quisque parochum et Ordinarium sortitur. » Nous savons par ailleurs qu'en latin le possessif *suus* rapproché de *quisque* a le sens de ce qui est propre, de ce qui appartient en propre à quelqu'un. Et ainsi le sens de ce canon est donc le suivant : par le domicile ou quasi-domicile, chacun acquiert un Ordinaire *propre* ou curé *propre*.

Et ainsi, nous pouvons déterminer ce qui est contenu explicitement et implicitement dans ce canon.

- A. Il est dit *explicitement* que par le domicile ou quasi-domicile, on acquiert un Ordinaire *propre* ou curé *propre*.
- B. Il est dit *implicitement* que par le domicile ou quasi-domicile, le fidèle devient sujet *propre*, et par conséquent :
 - a) sujet quant à *tout* le pouvoir de juridiction,
 - 1. pouvoir de juridiction au sens *strict* du for interne et du for externe, législatif, judiciaire, coercitif, can. 196, 881, § 1, 335; il devient sujet *totalement* quant à chacune de ces parties,
 - 2. pouvoir de juridiction au sens *large*, celui que suppose l'administration des sacrements ou tout autre acte que le curé ou l'Ordinaire exerce en vertu de son office;
 - b) sujet *quasi permanent* dans le temps et le lieu;
 - c) les rapports entre cet Ordinaire propre ou curé propre et ses sujets sont des rapports fondés en *justice*.
- C. Il est dit encore implicitement que le *pérégrin*, en tant que tel, c'est-à-dire qui n'a pas domicile ou quasi-domicile dans le lieu où il se trouve, *n'est pas sujet propre*, et par conséquent n'est pas sujet quant à *tout* le pouvoir de juridiction :
 - 1. pouvoir de juridiction entendu au sens *strict*; il peut être cependant sujet totalement quant à l'une des parties, et non quant à l'autre; ainsi par le Code, nous savons que le pérégrin est sujet *totalement* quant au pouvoir de juridiction du for *interne*, can. 881, § 1; il ne l'est pas quant au pouvoir législatif, can. 14, § 1, n° 2; quant aux autres parties, tel le pouvoir de dispenser, le Code ne donne pas de règle générale ou particulière. Nous verrons plus tard quelle règle il faudra suivre alors en ce cas. Ce que nous savons pour le moment, c'est que les

pérégrins sont déjà sujets en plusieurs cas quand il s'agit de la dispense, can. 1043, 1044, 1245, 1313, n° 1320;

2. pouvoir de juridiction entendu au sens large; il est cependant sujet presque totalement en ce qui concerne l'administration des sacrements, can. 738, § 2, 783, § 1, 859, § 3, 938, § 2; en est exclu pour certains actes supposant ce pouvoir de juridiction au sens large, can. 1023, § 1, 1216, § 1, 1230, § 1. Bref, là où intervient la notion d'Ordinaire propre, ou de sujet propre, il faut généralement exclure les pérégrins.

Il faut donc remarquer que même si le pérégrin n'acquiert pas d'Ordinaire propre, cela ne signifie nullement qu'il est totalement exclu de la sujétion de l'Ordinaire du lieu où il se trouve. La notion d'Ordinaire propre est employée pour signifier les rapports fondés en justice entre le sujet propre et l'Ordinaire propre.

Bref, le séjour actuel, dans le cas du pérégrin, même si ce titre ne le fait pas sujet quant à tout le pouvoir de juridiction, cela ne signifie pas qu'il ne puisse être sujet totalement ou quasi-totalement quant à l'une ou l'autre partie de ce pouvoir de juridiction.

Naz, après avoir signalé les endroits du Code où le pérégrin apparaît comme sujet de l'Ordinaire du lieu où il se trouve, ajoute : « L'ensemble des dispositions qui précèdent montre comment la loi ecclésiastique, dont le caractère territorial est de plus en plus accusé, tend à atténuer la différence existant entre l'« incola » et le « peregrinus », le domicilié et le passager, pour assurer à chacun un point d'attache servant à déterminer la juridiction de laquelle il dépend ³⁷. »

Charles-H. LÉVESQUE, prêtre.

³⁷ NAZ, *Traité de Droit canonique*, I, p. 234.

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

Miscelanea Biblica Andrés Fernández. Preparada por José SACÜES, s.j., Sebastián BARTINA, s.j., Manuel QUERA, s.j. (*Estudios Eclesiasticos*, 34 [1960], n^{os} 134-135, 632 p.)

Les *Estudios Eclesiasticos* ont dédié deux de leurs numéros de 1960 au père Andrés Fernández, s.j., à l'occasion de son 90^e anniversaire de naissance. Sans compter la bibliographie du jubilaire et une notice biographique (préparées par Francisco de P. Solá, s.j.), ce volume d'hommage contient 48 articles répartis en trois groupes : thèmes généraux (9 articles), Ancien Testament (28), Nouveau Testament (11). En voici un bref aperçu :

1. *Thèmes généraux.* — S.Ém. le cardinal Bea fait ressortir le sens très large de « dictare » tel qu'employé par les Pères et les documents de l'Église en relation avec l'inspiration biblique. Manuel de Tuya, o.p., cherche à concilier la doctrine de l'inerrance de la Bible avec les inexactitudes historiques qu'elle renferme (degré d'affirmation de l'auteur). Miguel Nicolau, s.j., offre quelques considérations intéressantes relatives au sens plénier, tandis que Vinzenz Hamp essaie de déterminer le rôle que jouent les récits de miracles (*Wunderberichte*) à l'intérieur du « genre historique ». Notant un nouvel intérêt dans l'histoire des études vétérotestamentaires, Hans Bardtke offre quelques bonnes suggestions concernant la poursuite des travaux dans ce champ. Robert North, s.j., raconte la découverte et l'enlèvement d'une peinture ghassoulienne (avec planches). José O'Callaghan, s.j., relève les titres d'honneur et d'affection employés dans la correspondance chrétienne du V^e siècle, telle que témoignée par les papyrus grecs. Constancio Gutiérrez, s.j., soutient que la « Bible d'Oña » a été écrite en 943 par un moine nommé Florencio, du monastère de Valeria ou Valeránica. Francisco Cantera Burgos étudie la tradition manuscrite du « Contra cæcitatem judæorum » de Bernardo Oliver, évêque augustin décédé en 1348.

2. *Ancien Testament.* — Ayant parcouru plusieurs textes patristiques latins concernant la formation d'Ève, Pablo Termes Ros, prêtre, conclut que tant les Pères latins que les Pères grecs (pour ces derniers, voir *Miscellanea Biblica B. Ubach*, Montserrat, 1954, p. 31-48) ont enseigné comme « verdad de fe catolica » que le corps d'Ève a été tiré physiquement du corps d'Adam. Alejandro Díez Macho, m.s.c., publie un manuscrit du Targum d'Onqelos (Gen. 4, 7 — 6, 1), dont le système de vocalisation est intermédiaire entre le palestinien et le proto-tibérien. Bonaventura Ubach, o.s.b., retrace l'itinéraire de Jacob de Paddan-Aram à Sichem. Il place Mahanaim à T. el-Emrameh, sur le Yabboq, et Penuel à Hadat esh-Shim'oni, en face du précédent, sur le rivage opposé. Mons. Joseph Coppens propose une nouvelle répartition des traditions relatives à la manne (Ex. 16). Sebastián Bartina, s.j., publie un fragment (XIII^e-XIV^e siècles) de Hilkot Sepher Torah (Ex. 20, 18 — Lev. 1 : 14). Angelo Penna, c.r.l., réagit contre la position généralement admise concernant l'incompatibilité foncière entre Jg. 1 et le livre de Josué. Il cherche ensuite les sources de l'introduction au livre des Juges (Jg. 1, 1 — 3, 6). Vicente Vilar Huesco, prêtre, discute la chronologie de la bataille du Qishon (Jg. 4-5), qu'il

date aux environs de 1125. Joseph de Fraine, s.j., propose une nouvelle lecture de 1 Sam. 15, 32b (le roi Agag devant la mort). Hubert Junker nous donne un excellent article sur le sacrifice d'Élie au Carmel, bien qu'il s'intéresse surtout à la nature de la rigole qui entourait l'autel. Juan Prado, c.s.s.r., repasse l'histoire d'Edom à partir de la conquête davidique jusqu'à la révolte sous Josaphat. Francisco Planas, évêque d'Ibiza, explique ce que la Bible entend par les « îles de la mer ». A. M. Dubarle, o.p., étudie le schisme de Jéroboam et compare les différents jugements qu'en font les auteurs bibliques (Rois, Chr., plusieurs des prophètes). José María Millás Vallicrosa retrace les origines de la tradition qui place le sépulcre davidique au Cénacle. Olegario García de la Fuente, o.s.a., compare le livre de Job avec la littérature babylonienne dans leur traitement du problème de la rétribution. Le psautier a fait l'objet de plusieurs travaux : Jesús Enciso Viana, évêque de Majorque, soutient que les Ps. 2, 104, 119 et 137 sont des « psaumes-prologues » placés en tête de collections particulières, de même que le Ps. 1 l'a été par rapport à tout le psautier; Félix Asensio, s.j., commente le Ps. 36, en faisant surtout ressortir le thème « lumière-vie »; on connaît son traitement plus ample du même thème (cf. *El Dios de la luz*, Rome, 1958); Bartolomé Pascual, évêque de Minorque, explique trois images tirées des Psaumes : l'enfant sur les épaules de sa mère [*sic*] (Ps. 131, 2), l'huile dans la barbe d'Aaron et la rosée de l'Hermon (Ps. 133, 2-3); Luis Brates, s.j., à son tour, suggère de corriger les Ps. 55, 23-24; 75, 7; 119, 89-91; 126, 4; 12, 7; enfin, Johannes Schildenberger, o.s.b., discute la division en strophes de plusieurs psaumes. Mons. Teófilo Ayuso Marazuela range le Ps.-Speculum (codex Sessorianus) parmi les témoins de la *Vetus Latina Hispana*. Alberto Vaccari, s.j., fait le commentaire de Sir. 37, 10-11 à partir du texte hébreu. Teófilo de Orbiso, o.f.m.cap., commente Is. 5, 1-7. José Alonso Díaz, s.j., s'attarde sur la mission d'Isaïe d'aveugler le peuple israélite. Rafael Criado, s.j., précise le sens de *laken* dans Is. 7, 14. Edmund Sutcliffe, s.j., soutient habilement que l'Emmanuel d'Is. 7, 14ss. n'est autre que le fils d'Isaïe, Maher-shalal-chash-baz, qui devient ainsi le type du Messie. Comparant Is. 27, 2-5 à Nb. 21, 17-18 et à Is. 5, 1-7, Luis Alonso Schökel, s.j., en détermine plus précisément le genre littéraire et le sens. Ernst Vogt, s.j., propose quelques remarques originales concernant les cantiques du Serviteur de Yahweh. José Ramón Scheifler, s.j., discute l'identité du Fils de l'Homme en Dan. 7, 13.

3. *Nouveau Testament*. — Mons. Lorenzo Turrado essaie de préciser le sens du baptême « in Spiritu Sancto et igni », dans la bouche de Jean-Baptiste. Giorgio R. Castellino, s.d.b., éclaire l'énigme de la robe nuptiale en Mt. 22, 11-14 en y projetant la lumière d'une lettre de Mari. Agustín Arce, o.f.m., discute l'épellation et le sens étymologique d'Ain-Karem. Ramón Roca-Puig, prêtre, publie un manuscrit copte des VIII^e-IX^e siècles contenant quelques passages de l'Évangile de Luc. Félix Puzo, s.j., met le vocabulaire de Lc. 10, 38-42 (Marthe et Marie) en relation avec celui de 1 Cor. 7, 29-35 et essaie de déterminer davantage le sens du reproche adressé à Marthe. Félix M. Pareja, s.j., traduit un document arabe-musulman contenant des récits apocryphes sur la Vierge et Jésus (avec planches). Henri Senès, s.j., résume l'histoire archéologique et documentaire du site d'Heptapegon, sur le rivage nord-ouest du lac de Tibériade. Salvador Muñoz Iglesias, prêtre, étudie quelques expressions communes à l'évangile de Thomas et aux Synoptiques. Juan Leal, s.j., retrace la découverte des principaux manuscrits de l'évangile joannique, surtout des papyrus retrouvés au cours de ce siècle. Serafin de Ausejo, o.f.m.cap., relève l'importance exégétique de certaines variantes de Bodmer II dans l'évangile de Jean. Et enfin León Villuendas Polo, o.f.m., évêque de Teruel, résume

la position du père Fernández concernant l'identification des lieux où le Christ est apparu après sa résurrection, Emmaüs surtout.

Sur un tel nombre d'articles il fallait s'attendre à trouver un peu de bois et de paille mêlés à l'argent et à l'or; cela n'enlève rien à la haute qualité du travail qu'on rencontre habituellement dans ces pages.

Robert BÉLANGER, o.m.i.

* * *

✓
Deutéronome. Texte français par Jean STEINMANN, introduction et commentaires par une équipe biblique du centre d'études Notre-Dame. Bruges, Desclée de Brouwer. 1961, 172 p. (coll. « Connaître la Bible »).

Les Juges. Texte français par Jean STEINMANN, introduction et commentaires par une équipe biblique du centre d'études Notre-Dame. Bruges, Desclée de Brouwer. 1961, 148 p. (coll. « Connaître la Bible »).

Michée, Sophonie, Joël, Nahoum, Habacqouq. Texte français par Jean STEINMANN, introduction et commentaires par l'abbé HANON. Bruges, Desclée de Brouwer. 1962, 120 p. (coll. « Connaître la Bible »).

Une autre série de travaux bibliques destinés aux non-spécialistes est en train de paraître dans la collection « Connaître la Bible ». Outre des études consacrées aux livres individuels de la Bible, on nous promet des travaux d'histoire, de géographie, d'hébreu biblique et de théologie de l'Ancien et du Nouveau Testament. Quant aux trois volumes ci-mentionnés, chacun débute par une introduction au livre en question, suivie du texte biblique et de son commentaire en face. L'introduction situe le livre dans son contexte historique et culturel, en détermine le genre littéraire et en résume le message. La traduction, due à l'abbé Steinmann, est claire, fidèle au sens de l'original, coulée dans un français littéraire qui ne trahit cependant pas la vigueur de l'hébreu. Une foule de renseignements historiques et littéraires sont groupés dans un commentaire bref mais solide; l'aspect doctrinal recevra sans doute plus d'attention dans les travaux de théologie biblique. La présentation est très attrayante, les illustrations abondantes et bien reproduites. Questionnaire, tables, et une courte bibliographie complètent le volume.

En ce qui concerne l'étude des cinq petits prophètes, les oracles sont présentés dans un ordre « chronologique »; l'ordre des versets est souvent bouleversé à l'intérieur d'un même message, avec tout l'arbitraire qu'un tel procédé implique. En outre, nous nous demandons en vertu de quel principe certaines parties (courtes et peu nombreuses, il est vrai) du texte sacré ont été supprimées dans la traduction (cf. Soph. 2, 3, 7; Nah. 1, 3; une partie de Dt. 9, 3 semble être tombée par accident). Le commentaire offre comme explication qu'il s'agit ici de gloses; veut-on prétendre que ce sont les seules? ou que celles-ci ne sont pas inspirées? Il arrive assez fréquemment qu'on fasse allusion à certains passages bibliques sans en donner la référence (surtout vrai du Deut.); en général les références sont moins abondantes qu'on ne le désirerait. Quelques inexactitudes: Mikayehou ne veut pas dire tout à fait « celui qui est comme Iahvé » (Juges, p. 113); après la mort d'Assourbanipal, ce ne sont pas les Mèdes mais les Babyloniens qui se répandirent en Mésopotamie, en Syrie et en Palestine (Michée..., p. 40). Comme on peut le voir, ces quelques remarques affectent très peu l'apport positif de la collection. Nous ne pouvons que lui souhaiter un grand succès auprès des lecteurs qu'elle vise.

Robert BÉLANGER, o.m.i.

* * *

HEINRICH SCHLIER. — *Le Temps de l'Église. Recherches d'exégèse.* Traduit de l'allemand par Françoise CORIN. Paris, Casterman, 1961. 21 cm., 313 p. (Cahiers de l'Actualité religieuse, 14.)

Il n'est besoin ni de présenter H. Schlier, ni d'insister sur ses qualités d'exégète. Le présent recueil (l'édition allemande est de 1958) reprend, avec des retouches qui ne concernent que le style, des études parues de 1932 à 1955. Comme l'auteur nous en avertit lui-même, inutile d'y chercher des documents biographiques concernant son passage à l'Église catholique, même si ces études sont éminemment aptes à montrer que cette décision est conforme aux options et aux attitudes prises depuis longtemps en face des valeurs chrétiennes les plus fondamentales.

Empressons-nous d'affirmer que Schlier, sans renoncer à la rigueur, sait se rendre accessible à tout théologien. Il n'est peut-être pas hors de propos de se placer à ce point de vue pour rendre compte de son ouvrage. Si ce n'était de l'imprécision qui règne en ce moment sur le sens de l'expression, nous parlerions volontiers de théologie biblique. Plusieurs sujets sont examinés que le seul titre du recueil ne saurait faire soupçonner. Aucune étude spéciale n'aborde, de la façon qu'aurait fait un Oscar Cullmann, le problème du temps de l'Église, mais l'ensemble traite de l'Église dans le Nouveau Testament. A ce thème central se rattachent, de façon plus ou moins immédiate, une foule de questions qui reçoivent ici un nouvel éclairage : notre appartenance à la cité d'en haut, le rôle de l'État, la connaissance « naturelle » de Dieu, le Royaume qui est dans ce monde sans être de ce monde, le culte, l'agapè, la liberté du chrétien, le mystère d'Israël, le kérygme, le ministère, l'histoire. La seconde étude sur le baptême (en particulier sur le baptême des enfants, question sur laquelle l'auteur s'opposait vigoureusement, dès 1947, aux vues de Karl Barth) compte parmi les plus belles du volume et, sans doute, parmi les meilleurs exposés sur le sujet. Nous ne pouvons nous empêcher de mentionner encore deux importantes études sur l'Église d'après l'épître aux Éphésiens dont l'auteur a donné ailleurs un commentaire suivi.

On signale, p. 15, où ont déjà été publiés les travaux rassemblés ici. Le chap. XVIII paraît pour la première fois, mais aucune indication n'est donnée pour les chap. XVII et XX; à la ligne 3, il faut sans doute remplacer VI par IV. Nous avons noté quelques menues fautes; n'ayant pas à notre disposition l'édition allemande, nous ne pouvons assurer si elles se sont glissées uniquement dans la présente édition. Il faut lire, p. 17, *Philippiens* 3, 20, au lieu de *Philémon* 3, 20; p. 120, à deux reprises, O. Casel, au lieu de O. Cassel. On semble nous servir deux textes de Batiffol retraduits de l'allemand (p. 146, n. 16, et 154-155, n. 32); on ne donne, en tout cas, que le titre *Urkirche und Katholizismus*. Toute traduction n'entraîne-t-elle pas le minimum d'adaptation qui nous épargnerait des surprises de ce genre ?

Émilien LAMIRANDE, o.m.i.

* * *

BERTHOLD ALTANER. — *Précis de patrologie*, adapté par H. CHIRAT. Mulhouse, Salvator; Paris-Tournai, Casterman, 1961. 20 cm., 785 p.

En présentant le tome trois de la *Patrology* de J. Quasten, nous avons esquissé naguère ici-même une comparaison entre cette nouvelle somme et le précis de B. Altaner. Nous n'avons maintenant qu'à présenter la nouvelle édition française qu'on nous offre de ce dernier. Notons d'abord, dans l'avant-propos de H. Chirat,

quelques pages sur la carrière scientifique de B. Altaner et la mention de l'abbé M. Grandclaudon à qui nous devons la majeure partie de la traduction. Peut-être aurait-il été opportun de s'expliquer davantage sur les adaptations introduites. On s'est notamment efforcé de mettre la bibliographie à jour. Certaines références prennent place dans le corps de l'ouvrage, alors que beaucoup d'autres sont rejetées dans les « Notes additionnelles », à la fin du volume. De toutes manières les chercheurs apprécieront ces compléments, même s'ils restent incomplets et si on ne les trouve pas toujours là où on s'attendrait de les voir.

Jetons un coup d'œil sur le paragraphe où on traite de saint Augustin. Les erreurs de transcription et les coquilles typographiques sont nombreuses. Parmi celles que nous relevons à une simple lecture, p. 595-596 : L. Ribet y J. Bastardars et L. Riber-J. Bastardas pour désigner les mêmes auteurs; Vengono pour Venegono, Zeigenfuss pour Ziegenfuss, Montreal pour Montréal, City abrégé en Cit., A. d. V(liet) pour A. de V(eer), v. Loevenich pour v. Loewenich, Menthén pour Meuthen, Pletone pour Platone, Jugendpredigt pour Judenpredigt. Plusieurs de ces fautes se trouvaient déjà dans le texte original.

Une erreur présente partout et qui était également passée dans le texte allemand se perpétuera encore longtemps : l'auteur de *Saint Augustine and the Donatist Controversy* (London, 1950) est Geoffrey Grimshaw Willis et non W. G. Grimshaw (p. 598). Une autre remarque de détail plus sérieuse. A propos de la doctrine augustinienne des deux cités, on a traduit « Reich » par « empire », alors qu'il est l'équivalent de *civitas* que l'on pourrait tout au plus songer à rendre, en français, par « royaume » ou « peuple » (voir p. 594-596).

Des références, tout au long de l'ouvrage, restent obscures ou risquent d'induire en erreur. Il faudra toujours recourir aux *addenda*, même si on peut croire, à première vue, que les compléments ont été portés dans le texte. Des sondages nous obligent à affirmer la nécessité de contrôler soigneusement les renseignements puisés dans la présente édition, comme on devait déjà le faire, d'ailleurs, pour l'original allemand, pourtant considéré comme étant de présentation fort soignée. Sous cette réserve qui ne vise en rien à minimiser le mérite de la présente adaptation, nous sommes heureux de nous associer à tous ceux qui l'ont chaleureusement saluée. Elle ajoute encore aux précieux instruments de travail mis à la portée des travailleurs de langue française. On nous permettra, en terminant, une observation plus générale. La confiance accordée, à juste titre, à des travaux comme ceux de Quasten et d'Altaner, irremplaçables à leur plan, ne devrait pas faire oublier des ouvrages d'une autre facture et qui révèlent une autre famille d'esprits, comme ceux de Pierre de Labriolle pour la littérature latine chrétienne, et d'Aimé Puech pour la littérature grecque chrétienne, mentionnés par Altaner p. 43-44, mais que l'on s'étonne de ne pas rencontrer dans la table des abréviations qui désignent les ouvrages ou collections les plus souvent cités (p. 23-29).

Émilien LAMIRANDE, o.m.i.

* * *

James P. KELEHER. — *Saint Augustine's Notion of Schism in the Donatist Controversy*. Mundelein, Illinois, 1961. 23 cm., 147 p. (Pontificia Facultas Theologica Seminarii Sanctæ Mariæ ad Lacum, Dissertationes ad Lauream, 34.)

Cette thèse est le fruit d'un travail méthodique et consciencieux. Portant sur un sujet d'apparence limitée, elle exigeait des connaissances passablement étendues sur l'histoire de l'Église d'Afrique et la théologie de saint Augustin. Le premier

chapitre traite précisément, en deux paragraphes, du contexte historico-théologique du mouvement donatiste et du problème de l'unité ecclésiastique selon saint Augustin. Nous avons là un résumé qui n'ajoute rien aux études antérieures et qui ne semble pas s'articuler très organiquement avec les deux autres chapitres qui constituent l'apport le plus personnel de la thèse : « le schisme et ses causes » ; « la malice et les effets du schisme dans l'ordre spirituel ». L'auteur expose succinctement la doctrine de saint Augustin, en évitant de lui prêter nos attitudes d'aujourd'hui en face de la division des chrétiens. Il ne cache pas ce que ses solutions présentent d'abrupt et de dur. Saint Augustin, en effet, n'envisage les hérétiques et les schismatiques que comme des pécheurs à qui, au surplus, l'usage des sacrements ne saurait profiter. On s'attendrait à tout moment à trouver une exception en faveur du schismatique « matériel » ou « de bonne foi », mais le mouvement de sa pensée porte Augustin à considérer davantage la condition objective et à présumer que l'attitude subjective lui correspond. Était-ce qu'il se refusait absolument à admettre l'ignorance invincible ou la bonne foi ? L'auteur n'ose répondre, mais souligne que, dans le feu de la controverse et pour des raisons pratiques, saint Augustin est amené à présenter la doctrine de la façon la plus tranchée. Si le sujet examiné connaît en ce moment un regain d'actualité, la réaction d'Augustin ne semble pas très apte à inspirer les positions que nous sommes appelés à prendre. Il n'était quand même pas inutile d'interroger encore une fois là-dessus le « maître des Églises ».

Il nous semble que l'auteur aurait pu élaguer sa première partie de renseignements par trop élémentaires. Les paragraphes sur l'ecclésiologie de saint Augustin et d'Optat de Milève auraient gagné à s'inspirer des travaux fondamentaux de Fritz Hofmann et de Joseph Ratzinger. Il faut, p. 13, substituer Pontius à Possidius, conformément d'ailleurs à ce que l'on trouve dans la note correspondante. L'auteur était bien libre de suivre ceux qui identifient Donat des Cases noires et Donat de Carthage, mais on aurait préféré que ce ne fût pas seulement « for the sake of clarity » (p. 24, n. 70). Pourquoi, enfin, tenir à inclure dans la bibliographie une foule d'ouvrages qui n'ont pas de rapport immédiat avec le sujet traité ? On ne voit pas, de plus, comment la distinction a été faite entre les travaux jugés d'importance spéciale et les autres simplement consultés. Les titres français et espagnols sont fort malmenés (dans le corps de l'ouvrage, cependant, fait digne de mention, les textes français cités le sont presque toujours correctement). Le *Corpus Christianorum* n'est pas édité à Turin et l'ouvrage de Louis Capéran (non Capéron) ne l'a pas été à Montréal. L'abbé de Downside est C. Butler. Pierre Batiffol, *Le catholicisme de saint Augustin*, est cité deux fois (p. 142 et 144). Passons sur bien d'autres vécilles du genre auxquelles il serait inutile de s'arrêter si on ne constatait, dans de nombreuses thèses par ailleurs sérieuses, une tendance à négliger les vérifications nécessaires. L'auteur ne nous en voudra pas d'avoir relevé ces détails qui ne font pas oublier l'intérêt réel de son travail.

Émilien LAMIRANDE, o.m.i.

* * *

KARL RAHNER, s.j. — *Mission et Grâce*. Vol. I. XX^e siècle, siècle de grâce ? Paris, Mame, 1962. 18 cm., xviii-266 p.

Avec ce premier volume d'une trilogie intitulée *Mission et Grâce*, le célèbre professeur de théologie dogmatique à l'Université d'Innsbruck inaugure un travail de grande envergure qui a pour sous-titre *Fondements d'une théologie pastorale*

pour notre temps. Dans cet ouvrage de réflexion et d'actualité, la plus haute spéculation débouche sur les perspectives et les applications les plus concrètes. Les titres des chapitres sont significatifs : *Le chrétien dans le monde moderne*, sa situation à la lumière de la théologie; *La Rédemption au cœur du monde*, unité et caractère hiérarchique de l'œuvre de Dieu; *L'individu dans l'Église*, sa valeur dans l'économie du salut et l'équilibre entre les valeurs individuelles et communautaires; *L'Église dans le monde qui vient*, changement de rapports entre l'homme et la nature; *Saint Paul et l'apostolat d'aujourd'hui*, au I^{er} siècle comme au XX^e, dans n'importe quel cadre existentiel, être chrétien et être apôtre c'est la même chose; *Marie et l'apostolat*, unité entre l'apostolat du clergé et l'apostolat des laïques. En tout ceci, l'auteur nous fait comprendre que, même en notre ère de matérialisme, de démesure, d'athéisme généralisé, de violences et de guerres, la grâce de Dieu est toujours à l'œuvre, et qu'il ne faut pas désespérer de son efficacité, puisque notre siècle peut s'avérer un siècle de grâce.

Deux autres volumes, qui paraîtront bientôt, étendront la théologie pastorale à d'autres thèmes, tels que les divers états et fonctions dans l'Église, comme l'évêque, le curé, le diacre, la formation théologique des prêtres, le religieux dans le monde (instituts séculiers), l'obéissance religieuse, l'universitaire, l'éducateur, et aussi tels que la spiritualité, les dévotions et l'usage des moyens techniques dans l'apostolat.

Il est heureux que la traduction de cet important ouvrage ait été faite par le chanoine Muller, aumônier national de l'Action catholique en France, qui, en plus de traduire le texte, a ajouté, avant chaque chapitre, des introductions fort suggestives et profitables.

L'éminent professeur, qui a l'expérience du ministère paroissial, nous rappelle que les notions théoriques sont beaucoup plus utiles que les recettes pour l'action apostolique. Il sait donner chaleur et vie à ces notions, et il montre que la théologie pastorale, qui est une doctrine autant qu'un art, n'est pas une annexe de la psychologie ou de la pédagogie ou de la sociologie, mais bel et bien une discipline théologique, un prolongement de la doctrine sacrée.

Dans le chapitre intitulé *La Rédemption au cœur du monde*, le père Rahner reprend un thème cher au père Teilhard de Chardin; mais, à la différence de celui-ci, il l'aborde et le développe en théologien compétent, et non pas en rêveur teinté d'une sorte de pélagianisme et qui apparemment ignorait la distinction entre la grâce et la nature.

Ailleurs, l'auteur indique que la grâce, dans un monde qui se soumet à la nature, est la chance suprême de survie pour la liberté de l'homme, et que l'apôtre doit se délivrer de tout complexe d'infériorité devant l'orgueil et les mirages de la technique.

Nous n'avons fait que mentionner quelques aspects de ce volume, qui paraît dans la collection « Siècle et Catholicisme » et qui est d'une richesse inépuisable. Ce devrait être le livre de chevet de tout chrétien désireux de vivre et agir dans l'ordre de la grâce, sans s'isoler dans un ghetto mais en étant un ferment dans la lourde pâte du monde moderne.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

✓
BERNARD LEEMING, s.j. — *Principes de Théologie sacramentaire*. Traduit de l'anglais par J. M. RICHARDS et P. CODEFROY; adapté par A. GIRAUD, p.s.s. [Paris], Mame, [1961]. 19 cm., lxxiv-941 p. (Coll. « In lumine fidei ».)

Le *Principles of Sacramental Theology*, du père Leeming, sur les sacrements en général, est déjà bien connu des théologiens, qui en ont vanté les incontestables

mérites. On sait que cet ouvrage se fait particulièrement remarquer par la richesse et la solidité de son érudition scripturaire, patristique et théologique, comme aussi par sa solide information sur les doctrines protestantes et surtout anglicanes relatives à son sujet.

Il est donc fort heureux que les lecteurs de langue française puissent profiter eux aussi maintenant de ce travail, grâce à la traduction que leur offre la maison Mame. De plus, la bibliographie a été remise à jour par l'addition d'un certain nombre de livres ou articles parus depuis 1956, date de la première publication du texte anglais.

Les traducteurs se sont manifestement efforcés de suivre de très près le texte original, jusque dans la disposition typographique. Et c'est, dans l'ensemble, une version assez fidèle qu'ils nous présentent, en ce sens qu'on y retrouve habituellement la pensée de l'auteur, malgré les nuances souvent différentes qu'elle prend dans son expression française. C'est dire que cette traduction permettra aux lecteurs français de se faire une assez bonne idée de la doctrine du père Leeming, mais que pour serrer de plus près cette doctrine, et surtout pour en critiquer les positions, il faudra toujours se reporter au texte original. A titre d'exemple — assez amusant, celui-là — de traduction inexacte, signalons l'introduction à la bibliographie. Alors que l'auteur y déclarait mettre dans cette bibliographie les livres et articles qu'il avait jugés utiles (« has found useful »), les traducteurs parlent de ceux que « l'auteur a pu utiliser » (p. 863) : ce qui n'est peut-être pas précisément la même chose !

Mentionnons l'élégante présentation typographique de cette traduction, qui en rend la lecture facile et agréable. Mais il faut regretter qu'on ait laissé passer trop de fautes, typographiques ou autres, qu'aurait éliminées une revision plus soignée. C'est ainsi, par exemple, que la bibliographie fait tout bonnement de Rouet de Journel l'auteur du *Cursus Theologicus* des Carmes de Salamanque (p. 872) ! Autres exemples : les lignes déplacées dans la liste des abréviations (p. xxxviii, « P.L. » à la fin) ; « la réalité symbolisée » au lieu de « symbolique » (p. xxv, principe VI) ; le contresens du principe VII, p. xxvi, parce qu'on a oublié les mots « de grâces » avant « accordées... » ; etc.

Eugène MARCOTTE, o.m.i.

* * *

JOSEF PFAMMATTER. — *Die Kirche als Bau. Eine exegetisch-theologische Studie zur Ekklesiologie der Paulusbriefe*. Roma, Libreria editrice dell'Università Gregoriana, 1960. 24 cm., vii-196 p. (Analecta Gregoriana, 110.)

On se plaît assez souvent aujourd'hui à souligner l'impossibilité de renfermer en une définition rigoureuse le mystère si enveloppant de l'Église. La multiplicité des images scripturaires en est une preuve, même si elles présentent souvent, comme le montrait le R.P. Congar, une grande similitude de contenu (relation à Dieu et au Christ, multiplicité des membres et des fonctions, aspect dynamique). Le présent travail s'arrête à l'image de l'édifice chez saint Paul. Tous les aspects, même éloignés, sont envisagés. On peut s'en faire une idée à la simple énumération des mots suivants : édifice, édification, temple, colonnes, fondement, pierre d'angle, maître d'œuvre, gens de la maison, maison de Dieu, cité céleste. Deux appendices étudient d'abord le sens de *themelios* et de *akrogôniaios*, puis l'histoire de l'image paulinienne de l'édifice (dans l'Ancien Testament et le judaïsme, y compris les manuscrits de la mer Morte, dans le monde hellénique). A propos d'*akrogôniaios*,

il serait intéressant de poursuivre l'enquête patristique amorcée ici. Saint Augustin, notamment, explique que pour les œuvres qui tendent vers le haut, il ne faut pas s'étonner de trouver le « fondement » au sommet (*Enarr. in ps. 29, II, 9-10*).

L'auteur se propose explicitement d'apporter un complément aux études sur l'Église corps du Christ et se demande dans quelle mesure l'image de l'édifice jette une nouvelle lumière sur la nature de l'Église. L'orientation de l'ouvrage est théologique et c'est à ce point de vue que nous nous plaçons pour en rendre compte, laissant à d'autres de juger du détail de l'exégèse.

Les conclusions d'ensemble nous paraissent suffisamment assurées. L'image de l'édifice aide à dégager divers éléments concernant l'aspect « divin » de l'Église. Celle-ci est en étroite dépendance de Dieu, intimement liée à la Trinité dans son être, sa vie, son devenir. Elle est le temple de Dieu. Elle est en rapport particulier avec le Christ; celui-ci, dans Mt. 16, 18, est présenté comme architecte ou maître d'œuvre, mais il apparaît chez saint Paul, en un sens déjà suggéré d'ailleurs dans les Évangiles, comme la pierre d'angle (*akrogôniaios*), donc comme partie intégrante de l'édifice. L'Église, enfin, est décrite comme la demeure du Saint-Esprit. Son aspect « humain » est également mis en lumière par la comparaison étudiée : nécessité d'une cohésion harmonieuse des membres entre eux; diversification des tâches ou des fonctions; idée de dynamisme et de perfectionnement (bien que l'image soit d'abord d'ordre statique); idée de sainteté et d'invincibilité. Les deux images du corps et de l'édifice ne sont d'ailleurs pas aussi éloignées l'une de l'autre qu'il semblerait à première vue (voir Eph. 4, 12, où il est question de « la construction du Corps du Christ »).

Ce pâle résumé fera au moins soupçonner ce qu'a de suggestif l'exposé de Pfammater. On mesure, à le lire, à quel point l'ecclésiologie est encore loin d'avoir atteint sa mesure. Il reste beaucoup de domaines à inventorier et le labeur des exégètes et des historiens aura à s'exercer longtemps avant que l'on puisse présenter une synthèse suffisamment complète et équilibrée.

Émilien LAMIRANDE, o.m.i.

* * *

BERNARD LAMBERT, o.p. — *Le Problème œcuménique*. Paris, Éditions du Centurion, 1962. 23 cm., 2 vol. à pagination continue, 730 p. (L'Église en son temps.)

Cet ouvrage important ne fait double emploi avec aucun des travaux existants. Il est un peu difficile d'en caractériser le genre. Certes il ne s'agit pas d'une nouvelle histoire du mouvement œcuménique. Les préoccupations de l'auteur sont d'ordre plus doctrinal et, à parcourir la table des matières, on se croirait en présence d'une étude très systématique. Pourtant, à la lecture, on trouve autre chose qu'un simple exposé théologique. L'effort essentiel consiste sans doute à dégager une sorte de typologie des différentes formes de christianisme, en fonction des problèmes à définir, des rapports mutuels à décrire, des solutions à chercher. Ces pages renferment d'abondantes richesses, en n'évitant peut-être pas toujours la prolixité. Un vocabulaire parfois abstrait et de nombreux néologismes ne facilitent pas la lecture, mais on aurait tort de se laisser rebuter par ces obstacles.

Signalons, parmi bien d'autres, quelques-uns des points traités. Un essai de clarification, au plan du vocabulaire, mérite de retenir l'attention : il s'agit de l'analyse de termes comme « Religious body », dénomination, Église, confession, communion, secte. L'auteur aborde audacieusement le problème fondamental de l'essence du protestantisme, exprimée, selon lui, dans les trois principes suivants :

« L'autorité suprême de la Parole de Dieu »; « L'immédiateté et la transcendance de l'action du Christ sur l'Église, l'âme et le monde »; « La nature testimoniale de l'Église ». Le chapitre sur le problème « structural » de l'Église situe la hiérarchie dans l'ensemble du mystère ecclésial; les rapports entre le pouvoir du pape et celui des évêques sont décrits de façon suggestive. L'aspect cultuel de l'ecclésiologie et de l'œcuménisme est bien mis en relief. On saura particulièrement gré à l'auteur de n'avoir pas laissé Israël hors de ses perspectives; il retient, à ce propos, le terme de schisme dont il reconnaît l'équivoque.

Il n'est pas étonnant que dans un ouvrage de cette envergure, certains passages soulèvent des difficultés. Nous hésiterions, par exemple, à admettre, même du point de vue particulier de l'œcuménisme, que nos blessures sont plus grandes que celles du protestantisme, de l'anglicanisme ou de l'orthodoxie (p. 666). Peut-être, malgré les limites qu'il fallait finir par s'imposer, regrettera-t-on de voir trop identifier problème œcuménique et problème ecclésiologique. Nous songeons à d'autres facteurs dogmatiques ou pratiques — comme la question des doctrines et du culte mariaux — qui ne sont pas touchés, malgré leur importance évidente par rapport à l'œcuménisme. Pourquoi, enfin, parler du Mouvement *Foi et Ordre* (« Faith and Order »), alors que la littérature officielle elle-même porte *Foi et Constitution* (voir pourtant, p. 298, l'explication du mot *Ordre*) ?

De nombreuses références, en grande partie à des travaux de langue anglaise, appuient fréquemment l'exposé, un peu au hasard, semble-t-il. Encore une fois, c'est au niveau de la description et de la réflexion, non de l'érudition ou de l'histoire, que le présent ouvrage constitue un apport original, même s'il suppose de vastes connaissances historiques. On nous permettra de souligner que l'auteur est canadien. Nous lui souhaitons de contribuer efficacement chez nous au progrès du dialogue œcuménique à peine engagé, mais dont les fruits de charité et de compréhension s'annoncent déjà.

Émilien LAMIRANDE, o.m.i.

* * *

CHARLES JOURNET, JACQUES MARITAIN, PHILIPPE-DE-LA-TRINITÉ. — *Le Péché de l'Ange*. Peccabilité, nature et surnature. Paris, Beauchesne, 1960. 245 p. (« Bibliothèque de Théologie historique ».)

On ne finira jamais d'approfondir le mystère de la liberté créée. Lorsqu'il est étudié chez l'ange, la plus haute des créatures spirituelles, on le saisit en son point le plus critique et partant le plus enrichissant. Sous le titre *Péché de l'Ange*, les éditions Beauchesne nous présentent trois des meilleures études parues sur le sujet ces dernières années : celle de M^{sr} Journet, *L'aventure des Anges*, dans *Nova et Vetera*, 33 (1958), p. 127-143; de Jacques Maritain, *Le péché de l'Ange, essai de ré-interprétation des positions thomistes*, dans *Revue thomiste*, 56 (1956), p. 197-239; du père Philippe-de-la-Trinité, trois articles parus dans *Ephemerides Carmeliticæ*, 8 (1957), p. 42-92, 315-375 et 9 (1958), p. 338-390, et groupés ici sous un titre commun *Peccabilité, nature et surnature*.

L'étude de monsieur Maritain est de caractère principalement métaphysique, celles de M^{sr} Journet et du père Philippe-de-la-Trinité sont d'ordre théologique. Bien que ces trois auteurs concentrent leurs efforts sur un même problème et que chacun de leurs textes soit conçu comme un tout, l'ensemble du travail ne nous donne guère l'impression de répétitions. Le style, la méthode et les points de vue envisagés sont différents. Le problème nous apparaît sous tous ses aspects.

L'opinion suivant laquelle les anges, dans l'ordre naturel, seraient impeccables, est ici rejetée. « Si on considère simplement les forces de la nature, dit monsieur Maritain, abstraction faite des dons de la grâce, il est aussi impossible à Dieu de faire une créature impeccable que de faire un cercle carré » (p. 58). L'étude du père Philippe-de-la-Trinité montre que jusqu'au XIV^e siècle les écoles étaient unanimes sur ce point. Ce n'est qu'avec Durand de Saint-Pourçain († 1334) qu'il y eut gauchissement de la pensée de saint Thomas.

Cette étude de la liberté et du mal chez l'ange ne peut faire autrement que d'apporter une lumière nouvelle sur des problèmes toujours difficiles et actuels comme celui de la distinction entre nature et surnature, de l'implication mutuelle de l'intelligence et de la volonté dans l'exercice du libre arbitre, du fondement métaphysique du problème du mal. Tout ceci, sans doute, continuera de faire l'objet de bien des discussions, mais on ne pourra ignorer la valeur doctrinale des trois exposés présentés dans ce volume.

Henri GOUDREAU, o.m.i.

* * *

ANGELUS MITRI, o.m.i. — *De Figura Juridica Postulatoris in causis Beatificationis et Canonizationis*. Romæ, Desclée, 1962. 19,5 cm., 192 p.

Les causes de béatification et de canonisation font beaucoup parler, en certains milieux tout particulièrement. Qu'en sait-on au juste ? Il est vrai qu'en la matière les ouvrages sérieux sont loin d'abonder. Par bonheur, en voici un, de caractère à la fois historique et juridique, consacré au postulateur ou, si l'on veut, au promoteur des causes devant les tribunaux, celui qui en est l'âme, comme s'exprime l'auteur.

L'ouvrage comprend deux parties. Plus brève, mais condensant avec un rare bonheur quantité de documents, la première montre la figure juridique du postulateur dans son évolution historique, à partir des origines jusqu'à l'apparition du *Code de Droit canonique*. La seconde, après avoir fourni quelques notions préliminaires sur les causes de béatification et de canonisation, traite du postulateur lui-même, de ses obligations, de ses droits, de ses fonctions, de sa condition proprement juridique et de son importance, enfin des diverses manières suivant lesquelles son mandat est susceptible d'expirer.

A tout ceci deux appendices viennent s'ajouter, concernant soit le vice-postulateur, soit le postulateur dit général. Dans la conclusion, enfin, l'auteur y va de quelques suggestions très personnelles et certes pas sans profit, advenant une nouvelle législation sur le compte du postulateur. Le tout se termine avec cinq notes successives illustrant divers passages de l'ouvrage.

Si pâle soit-il, ce résumé nous permet déjà d'apprécier la richesse du contenu et l'opportunité de sa présentation. Jusqu'ici, le postulateur lui-même n'avait à sa disposition que de rares manuels, d'ailleurs très élémentaires, purs guides de procédure. Sur sa propre condition juridique comme sur la nature précise de ses fonctions, il ne trouvait tout au plus que des mentions fugitives dans les dictionnaires de droit. Aussi, se fait-on du postulateur une image plutôt floue, soit celle d'un brave homme adonné à une cause juste, soit celle d'un avocat livré plus ou moins totalement à l'improvisation et affranchi de toutes normes vraiment juridiques. Pareilles inexactitudes ne sauraient plus résister à la lumière qu'apporte cet ouvrage.

L'auteur, est-il besoin de le dire, écrit pour les postulateurs de toutes catégories. Toutefois, les religieux appelés à remplir cette fonction liront avec un intérêt tout

spécial les pages consacrées au postulateur général (p. 141-146) ainsi que la note finale (p. 163-165) où se trouve, en onze articles, un exemple de législation pouvant s'incorporer, telle quelle ou moyennant quelques adaptations, aux constitutions des divers instituts religieux.

Reste que l'ouvrage s'adresse, comme il a été dit, à tous les postulants indistinctement. Bien plus, il est de nature à intéresser quiconque étudie le droit, la liturgie ou même l'histoire. Avec sa présentation soignée, sa phrase claire et dépouillée, ses tables alphabétique et analytique, ses sources indiquées nettement et son abondante bibliographie, il constitue pour le professeur un aide précieux et pour le chercheur un guide tout indiqué.

Marcel BÉLANGER, o.m.i.

* * *

PETER FLOOD, o.s.b. — *The Dissolution of Marriage. Non-consummation as a ground for annulment or dissolution of Marriage.* London, Burns & Oates, [1962]. 22 cm., viii-129 p.

Le sujet traité dans cette thèse est l'ensemble des motifs admis par le droit civil anglais pour la déclaration de nullité ou pour la dissolution du mariage en raison de non-consommation.

La majeure partie de l'exposé est historique. Une introduction générale étudie la situation de l'Église et du droit de l'Église dans l'histoire de l'Angleterre. Cinq chapitres décrivent ensuite l'évolution de la loi et de la doctrine relativement à la non-consommation : avant 1066; depuis la conquête des Normands jusqu'à la Réforme protestante; depuis la Réforme jusqu'en 1832; durant les règnes de Victoria et d'Édouard VII; finalement, après 1909.

Depuis 1857, l'Église établie n'a plus juridiction sur les causes matrimoniales qui, dès lors, relèvent du for civil. D'après le droit anglais actuel, un mariage non consommé peut être déclaré nul soit pour impuissance, soit pour refus volontaire.

L'auteur fait aussi une brève incursion dans la situation juridique des pays anglo-saxons autres que l'Angleterre.

Germain LESAGE, o.m.i.

* * *

ROMANUS ROSSI. — *De simulatione totali in doctrina canonica et in jurisprudentia rotali.* Romæ, Pontificia Universitas Lateranensis, 1961. 24 cm., xv-43 p. (Pontificia Universitas Lateranensis, Institutum Utriusque Juris, Theses ad Lauream.)

L'abbé Romano P. Rossi offre, dans cet extrait de sa thèse canonique, un excellent exposé de la nature de la simulation considérée surtout dans le contrat matrimonial. Une brève introduction annonce : le concept de la simulation, sa division, l'état psychologique du simulateur, la différence entre la simulation et les autres défauts du consentement.

Une excellente bibliographie et une table des décisions du tribunal de la Rote portant sur cet objet, donnent une valeur accrue à l'opuscule.

Germain LESAGE, o.m.i.

* * *

ANGEL SANTOS HERNANDEZ, s.j. — *Derecho Misional*. Santander, Editorial Sal Terræ, 1962. 21 cm., vi-587 p.

La collection « Misionologia » présente, en ce traité de droit missionnaire, son cinquième volume; d'autres sont annoncés; si tous valent celui-ci, l'ensemble constituera un monument unique, d'indiscutable valeur.

Ce livre n'est pas un commentaire pratico-pratique à l'usage des missionnaires; c'est un ouvrage de caractère scientifique, qui ne manque cependant pas d'utilité concrète. Ses dix-sept chapitres pourraient se distribuer en trois parties : la première traitant de questions générales; la seconde, du gouvernement; la dernière, du personnel et des biens.

Tout d'abord, le père Santos étudie : 1° la notion du droit missionnaire; 2° son histoire; 3° ses sources et sa bibliographie; 4° son adaptation progressive; 5° ses principes constitutionnels; 6° les sujets du droit constitutionnel missionnaire; 7° « l'organisation centrale indirecte des missions », surtout le *jus patronatus*.

Les chapitres suivants portent sur : 8° l'autorité du Saint-Siège; 9° l'organisation territoriale; 10° le gouvernement immédiat; 11° les autres supérieurs.

Enfin, viennent les problèmes spéciaux du personnel et des biens. L'auteur disserte sur : 12° la « commission » canonique; 13° les missionnaires étrangers; 14° le régime « diarchique »; 15° le statut juridique des missionnaires religieux; 16° le clergé séculier autochtone et, finalement, 17° sur la division des biens temporels.

Cet ouvrage jette une lumière nouvelle sur plusieurs problèmes fondamentaux. Les index détaillés et la bibliographie générale des p. 79-89 seront fort utiles.

Germain LESAGE, o.m.i.

* * *

CARLO MOLARI. — *Teologia e Diritto canonico in San Tommaso d'Aquino*. Romæ, Facultas Theologica Pontificiæ Universitatis Lateranensis, 1961. 25 cm., xv-231 p.

Un sous-titre indique que l'auteur se restreint à l'étude des œuvres polémiques de saint Thomas sur la vie religieuse.

La première partie du volume décrit le rôle joué par l'Aquinat dans la lutte parisienne entre Mendians et Séculiers. On y trouve un exposé historique, une description des écrits thomistes relatifs à la question et une liste précise des citations canoniques qui s'y rencontrent.

La seconde partie est une analyse doctrinale des textes juridiques. L'auteur traite d'abord de l'usage des citations; puis il scrute la doctrine qui s'en dégage au sujet de l'état de vie, des états de perfection, de la vie et des privilèges des Mendians et de l'entrée en religion.

La leçon d'ensemble du livre est tirée par le préfacier : « ... au terme de cette enquête partielle, une conclusion générale survient comme d'elle-même qui, sans forcer aucunement les données méthodiquement acquises, justifie de façon indubitable le titre complexe délibérément choisi pour cet ouvrage, en montrant comment, dans ce débat spirituel, la maîtrise hors de pair du Docteur angélique tient, pour une très grande part, à l'unité organique réalisée par lui entre le droit et la théologie » (p. viii).

Une bibliographie intelligente et de bonnes tables couronnent cette excellente monographie.

Germain LESAGE, o.m.i.

* * *

Philosophy of Biology, edited by Vincent E. SMITH. New York, St. John's University Press, 1962. 23 cm., x-96 p.

This third volume published by the Philosophy of Science Institute of St. John's, of which Dr. Smith is the Director, contains four very valuable essays on some of the philosophical implications of Biology. Dr. L. P. Coonen, of the University of Detroit, contributes a study on "the evolution of method in biology", in which he describes the changes that have taken place in the purpose of biologists, in the course of centuries. In the next essay, Father Raymond Nogar, O.P., of the Albertus Magnus Lyceum, River Forest, Ill., considers "Evolution: Scientific and philosophical dimensions", and shows how the concept "fact of evolution" has an analogical and metaphorical supposition when applied to man, and how illegal extrapolation can give rise to a false philosophy. He points to "the extraordinarily sizable fact that cosmic species are unbelievably permanent", and yet he believes that the concept of nature can accommodate itself to the evolutionary hypothesis. "Borderland problems between Biology and Philosophy", such as the nature of life, the cell theory, the existence of a code in the large molecules of DNA, the complexity of the genetic control over living matter, etc., are brought into focus by Dr. Daniel Lilly, of St. John's University. Finally, an essay by Dr. Charles De Koninck, of Laval University, bears the title "Is the word Life meaningful?", and probes into the definition of life. A science of nature, such as Biology, does not answer all the questions that can be asked about living matter, because the ultimate questions are the province of a philosophy of nature, and the Institute at St. John's is to be congratulated for facilitating the "rencontre" between the two. Such a rencontre, which is not a debate or a skirmish, is based on a recognition of the distinct formal objects of the two types of knowledge, and it will equally benefit the scientist and the philosopher.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

JAMES D. COLLINS. — *The Lure of Wisdom*. Milwaukee, Marquette University Press, 1962. 18.5 cm., 160 p.

The 1962 Aquinas Lecture was delivered by the well-known professor of Philosophy of St. Louis University, who is also the author of several books, including *The History of Modern European Philosophy*. The lure of wisdom, or the search after wisdom, or philosophy, is as pressing a problem in our own age as it was centuries ago. The main object of this lecture is how wisdom has fared at the hands of modern philosophers. There are three parts to the book, which we suspect is longer than was the actual lecture. It is hard to imagine reading 160 pages at one sitting.

First of all, the author shows how the problem of wisdom was treated by the Skeptics and the Stoics of the later Renaissance, and how prominence was given to the practical intellectual virtue of moral wisdom. In this part, Montaigne and Charron receive special attention. Then, he expounds, at some length, the conception of wisdom proposed by Descartes. He gives his reasons for denying that Descartes was responsible for the radical displacement of wisdom by science within modern philosophy. He shows how, in the mind of Descartes, the unity of wisdom includes both a metaphysical and an ethical factor, which are interdependent. He points to the discrepancy between the ideal of wisdom and the various modes or

plural condition of the actual human wisdoms, and also to the distinction between philosophical, moral, and religious wisdoms. In the third part, which develops the idea of wisdom in post-Cartesian philosophy, the author analyzes a few contemporary aspects of wisdom, and asks himself the question "whether human wisdom is ever attainable, especially in its philosophical form". There are interesting pages on "the method of metaphysical ingression", on the analogical unity of wisdom, and on the fact that "wisdom presents itself to us not simply as a doctrine but as an ideal and a lure". The reading of this thoughtful book is both enlightening and enjoyable.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

HENRI CROUZEL. — *Origène et la Philosophie*. Paris, Aubier, 1962. 23 cm., 240 p.

L'idée principale de cet ouvrage, de la collection « Théologie », est de demander à Origène ce qu'il a pensé de la philosophie et quelle utilisation il a voulu en faire. Le père Crouzel évalue les opinions diverses des spécialistes au sujet de l'attitude d'Origène vis-à-vis de la philosophie grecque. L'ouvrage comprend quatre chapitres et un appendice. Le premier chapitre reproduit les jugements que portait Origène, dans la perspective de son christianisme, sur les doctrines des philosophes. Puis, dans le chapitre *La critique de l'idéal philosophique*, l'auteur montre que pour Origène le trait dominant de cet idéal c'était l'amour de la vérité, mais que la vie morale de celui qui n'est que philosophe sans être chrétien était déficiente à cause de son infériorité religieuse. En troisième lieu, dans *L'appel du christianisme aux philosophes*, il est question, toujours selon Origène, de l'insuffisance de la philosophie et de son caractère erroné, que peut cacher une véritable valeur littéraire. On ne peut plus se satisfaire de la philosophie quand on est devenu chrétien. Quand Dieu parle, toute voix humaine doit se taire. Origène aurait bien aimé que tous les chrétiens fussent invités à faire usage de leurs pouvoirs de raisonnement pour scruter et interpréter les Écritures, mais comme peu en sont capables sans commettre d'erreurs, l'attitude de simple foi est la meilleure. D'ailleurs, cette attitude de foi est le fait de tous les chrétiens, instruits ou non. Dans le quatrième chapitre intitulé *Utilisation de la philosophie par les chrétiens*, il appert qu'Origène ne s'oppose pas à ce que des jeunes chrétiens fréquentent les philosophes, à condition qu'ils tombent sur de bons maîtres et puissent dépasser cet enseignement par l'étude des livres saints. Il ne considère la philosophie que comme la servante de la théologie et il a peur que la servante prenne la direction de la maison et que, au lieu de se soumettre, elle édifie sur l'Écriture une construction hérétique. Il est pessimiste sur l'emploi de la philosophie par les chrétiens. Certes, il ne va pas jusqu'à en proscrire complètement l'usage, mais il insiste qu'il faut avoir beaucoup de prudence pour éviter la contamination et que le chrétien doit garder en son cœur l'amour exclusif de la sagesse du Christ. Sans être absolument intransigeant, ce que prétendent certains auteurs, Origène aurait voulu une utilisation de la pensée grecque pour construire une théologie, mais non pas une philosophie proprement dite. L'hellénisme ne serait qu'un instrument et non pas une fin en soi. Pour qu'Origène ait pensé à l'existence d'une philosophie rationnelle au sein du christianisme, il aurait fallu qu'il distinguât davantage Raison et Révélation et qu'il fût plus philosophe qu'il ne l'était. Il est significatif que plusieurs auteurs d'histoire de la

philosophie ne font aucune mention de lui, tandis qu'il a toujours une place, plus ou moins enviable il est vrai, dans les traités de théologie positive.

Dans l'appendice, qui reproduit un article paru dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, l'auteur, qui a un faible pour Origène, soutient que celui-ci n'était pas un « systématique » et que sa pensée, sans être incohérente, n'était pas organisée et unifiée en un système que l'on pourrait appeler l'origénisme. Ceci aurait été l'œuvre de ses disciples, et l'auteur tâche de prouver qu'on ne peut pas condamner Origène pour les doctrines des origénistes, pas plus qu'on ne peut imputer à saint Augustin la théologie de Jansénius. Tout de même, la comparaison cloche un peu, car il faut se rappeler que les foudres de l'Église ont porté non seulement sur les origénistes mais sur Origène lui-même, comme en font foi les décrets *Adversus Origenem* de 543 et les anathèmes des Conciles de 553 et de 649, où le nom d'Origène figure à côté de ceux des Arius, Macedonius, Nestorius et autres. Il ne s'agit pas ici de discuter si Origène a interprété le Logos en néoplatonicien ou en chrétien, car l'objet précis et restreint de ce volume est de montrer que la position d'Origène vis-à-vis de la philosophie pure était celle d'un théologien qui s'appuyait uniquement sur l'argument scripturaire. L'auteur, qui est parfaitement au courant de tous les écrits d'Origène et de toute la « littérature » sur lui, nous donne un livre bien nuancé qui favorisera grandement notre connaissance de cet écrivain ecclésiastique que, malheureusement, on ne peut pas appeler un Père ou un Docteur de l'Église.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

La communion des saints et la Conférence d'Edimbourg (1937) du Mouvement œcuménique “Foi et Constitution”

Le Mouvement *Foi et Constitution* a contribué largement à donner aux recherches œcuméniques leurs orientations doctrinales actuelles¹. Né au lendemain de la Conférence missionnaire mondiale d'Édimbourg (1910), grâce surtout à l'initiative de l'évêque Charles Henry Brent, un Canadien de naissance et de formation², le Mouvement doit encore

¹ La meilleure source pour l'étude du Mouvement est naturellement constituée par les publications officielles, en premier lieu les comptes rendus des assemblées mondiales ou régionales ou des réunions des différents comités. Ces publications sont malheureusement, pour un bon nombre, peu accessibles. Aucune collection complète, semble-t-il, n'existe présentement nulle part, sinon microfilmée. Des anomalies dans la numérotation compliquent encore les recherches. On s'orientera à l'aide de A. T. DE GROOT, *Documents of the Faith and Order Movement*, dans *Ecumenical Review*, 6 (1953-1954), p. 315-317, et *id.*, *Check List. Faith and Order Commission Official, Numbered Publications, Series 1, 1910-1948*, Fort-Worth, Texas, 1958. Plusieurs textes sont réunis dans *Documents on Church Unity*, édités par G. K. A. BELL, Londres, 1924-1958, 4 vol. Mentionnons, au moins, Oliver S. TOMKINS, *L'Eglise dans le dessein de Dieu*, dans *Foi et Vie*, 49 (1951), p. 389-508, qui est une introduction au travail de la Commission (l'auteur, maintenant évêque anglican de Bristol, était secrétaire de la Commission).

L'étude d'ensemble la plus complète sur l'histoire du Mouvement est celle de T. TATLOW, *The World Conference on Faith and Order*, dans R. ROUSE et S. C. NEILL, *A History of the Ecumenical Movement 1517-1948*, Londres, 1954, p. 405-441. Voir encore, parmi une assez abondante littérature, M. PRIBILLA, *Um kirchliche Einheit. Stockholm, Lausanne, Rom, Fribourg-en-B.*, 1929, p. 135-201; N. SÖDERBLOM, *Pater Max Pribilla und die ökumenische Erweckung; Einige Randbemerkungen*, Uppsala, 1931; G. THILS, *Histoire doctrinale du Mouvement œcuménique*, Louvain, 1955, p. 38-74; Maurice VILLAIN, *Introduction à l'Œcuménisme*, Paris, 1958, p. 20-24, 34-40.

² Alexander C. ZABRISKIE, *Bishop Brent, Crusader of Christian Unity*, Philadelphie, 1948; T. TATLOW, *art. cit.*, dans R. ROUSE et S. C. NEILL, *A History of the Ecumenical Movement*, p. 426-427; S. C. NEILL, *Charles Henry Brent*, dans *Canadian Journal of Theology*, 8 (1962), p. 153-171. Né au Canada, le 9 avril 1862, Brent entra dans les ordres anglicans (diocèse de Toronto) et peu après son ordination (1886) passa aux Etats-Unis et devint citoyen américain. Il exerça du ministère paroissial à Buffalo et à Boston, spécialement auprès des pauvres, jusqu'à sa nomination comme premier évêque épiscopalien des Philippines (1901). Il comprit la délicatesse de sa position et semble avoir évité le prosélytisme à l'égard des catholiques. Elu deux fois à l'évêché de Washington, il refusa, pour accepter finalement l'évêché de Western New-York en 1918, alors que sa santé ne lui permettait plus de rester aux Philippines. Il s'occupa activement du mouvement œcuménique jusqu'à sa mort, survenue en 1929. En même temps qu'un homme d'action, il avait été un homme de vie intérieure intense. Notons qu'une partie des papiers de Brent a été déposée à la Bibliothèque du Congrès, à Washington : voir *Bishop Charles Henry Brent: A Register of His Papers in the Library of Congress*, Washington, 1959.

énormément à un autre épiscopalien, son premier secrétaire, Robert Gardiner³. Il a manifesté une activité intense et continue dont les sommets furent, entre les deux guerres, l'assemblée préliminaire de Genève (1920) et les Conférences mondiales de Lausanne (1927) et d'Édimbourg (1937). Bien qu'assumé dans les cadres du Conseil œcuménique des Églises en 1948, le Mouvement devait conserver une assez large autonomie et poursuivre ses travaux dans le même esprit qu'auparavant, comme en témoignent notamment la Conférence mondiale de Lund (1952) et la Conférence régionale d'Oberlin, Ohio (1957⁴). Nul doute qu'il apparaîtra encore dans toute sa vitalité lors de la quatrième Conférence mondiale, convoquée à Montréal pour le mois de juillet prochain⁵.

Le but du Mouvement a toujours été de favoriser l'union des Églises par l'examen loyal des facteurs doctrinaux susceptibles de rapprocher ou de diviser. Chaque groupe est invité à exposer ses propres convictions et à fournir, à son tour, l'effort nécessaire pour comprendre les positions des autres.

La Conférence de Lausanne se penchait déjà sur des problèmes aussi fondamentaux que le message de l'Église au monde, la nature de l'Église, la confession de foi, le saint ministère⁶. Celle d'Édimbourg,

³ Ralph RUHTENBERG, *Robert H. Gardiner, Laie und Organisator der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung*, dans *Oekumenische Profile. Brückenbauer der eine Kirche*, Stuttgart, 1961, p. 190-200.

⁴ Sur la place de la Commission *Foi et Constitution* dans le Conseil œcuménique des Églises, voir *Désordre de l'Homme et Dessein de Dieu*, vol. V : *La première Assemblée du Conseil œcuménique des Églises*, Amsterdam, 22 août - 4 septembre 1948, Neuchâtel-Paris, 1948, p. 147-149, 257-263.

⁵ Quatre commissions théologiques étudient les thèmes suivants : l'institutionnalisme, le culte, la Tradition et les traditions, le Christ et l'Église. Voici les objectifs que l'on assigne à la Conférence : « apporter une conclusion au travail des commissions théologiques qui ont étudié les questions proposées lors de la troisième conférence mondiale à Lund; soumettre leurs rapports officiels aux Églises; assurer une discussion adéquate et la diffusion de leurs conclusions; découvrir quelles sont les questions les plus urgentes que se posent les Églises dans le domaine de *Foi et Constitution*; mettre le travail théologique en relation avec ces questions et élaborer les thèmes et les méthodes de travail les meilleures pour les études de *Foi et Constitution* après la conférence de 1963 » (*Bulletin* ronéotypé de février 1962, p. 1).

⁶ *Foi et Constitution. Actes officiels de la Conférence mondiale de Lausanne*, 3-21 août 1927, Paris, 1928; *La Conférence œcuménique de Lausanne*, « *Foi et Organisation* », Paris, 1928 (Publication de la Fédération Protestante de France); *La Conférence de Lausanne. Conférence universelle sur la Foi et la Constitution de l'Église*, dans *Le Christianisme social*, 40 (1927), p. 1005-1177 (texte du rapport et des principaux discours donnés à la Conférence); J. F. LAUN, *Die Konferenz von Lausanne* (Für die Einheit der Kirche. Schriften zur ökumenischen Bewegung, 2), Gotha, 1928. Voir plus haut, note 1; on trouvera encore d'autres références dans *A Bibliography of Literature Dealing with the Subjects with which the Faith and Order Movement is Concerned*, Ipswich, 1931 [?], p. 16-19.

dont la préparation avait été beaucoup plus systématique, s'arrêta à deux thèmes principaux, celui de la grâce et celui de l'Église, ce dernier considéré sous plusieurs aspects : l'Église du Christ et la Parole de Dieu, la communion des saints, le ministère et les sacrements, l'unité de l'Église dans la vie et le culte ⁷.

Parmi ces sujets, il en est un qui se distingue nettement des autres par les raisons qui en ont amené la discussion, la manière dont il a été traité, la signification qu'il comporte pour l'œcuménisme entendu au sens le plus large : celui de la communion des saints. Il obligeait à une franche confrontation du protestantisme et des Églises de tradition catholique, surtout de l'orthodoxie dont les représentants réussirent à faire entendre, sinon à faire accepter, un point de vue devenu bien étranger à la plupart des confessions issues de la Réforme du XVI^e siècle. De ce chef, étant donné la grande similitude entre la doctrine des catholiques et des orthodoxes, nous pouvons considérer l'intervention de ces derniers comme une affirmation heureuse et opportune des valeurs les plus traditionnelles. Il s'agissait rien moins que de rappeler l'ampleur du problème œcuménique qu'inconsciemment ou non on était porté à restreindre aux dimensions du monde protestant et anglican.

Nous ne sommes d'ailleurs pas les seuls à féliciter l'orthodoxie d'avoir imposé à l'attention un sujet qui venait déranger les habitudes de pensée de beaucoup. D'autres ont également perçu l'importance de l'enjeu. Les porte-parole de l'Église anglicane du Canada déclaraient, après la Conférence d'Édimbourg, « considérer la déclara-

⁷ *Foi et Constitution. Actes officiels de la deuxième conférence universelle, Edimbourg, 3-18 août 1937*, version française par H. CLAVIER, Paris, 1939. Il existe de nombreuses publications officielles se rapportant à la préparation de la Conférence ou aux réactions qu'elle a suscitées. Nous les mentionnerons au cours de l'exposé.

Voir encore : *Report of the Committee Appointed by the Archbishops of Canterbury and York to Consider the Findings of the Edinburgh Conference on Faith and Order*, London, 1939; Angus DUN, *Studies in Church Unity, with Primary Reference to the Report of the Second World Conference on Faith and Order, Edinburgh, 1937*, New-York, 1938; Hugh MARTIN, *Edinburgh 1937, The Story of the Second World Conference on Faith and Order*, Londres, 1937; Henri CLAVIER, *Oxford-Edimbourg. Aperçu général, chronique et parallèle*, dans *Le Christianisme social*, 50 (1937), p. 125-172; Ch. MERLE D'AUBIGNÉ, *Le Mouvement de « Foi et Constitution » et la Conférence d'Edimbourg*, *ibid.*, 50 (1937), p. 32-43; *Les travaux et les conclusions de la Conférence d'Edimbourg*, par divers auteurs, *ibid.*, p. 260-384. Le numéro du *Christianisme social* consacré aux conférences d'Oxford (Christianisme pratique) et d'Edimbourg (Foi et Constitution) est publié à part sous le titre : *Les Grandes Conférences œcuméniques d'Oxford et d'Edimbourg*, Lyon, 1938.

tion sur la communion des saints comme une contribution authentique et valable »; « nous espérons, continuaient-ils, que son importance sera largement reconnue et que ce sujet sera encore l'objet d'un examen sympathique ⁸ ». A vingt-cinq ans de distance, c'est en quelque sorte à ce souhait que nous voudrions répondre, en rappelant l'actualité de la question et, par de nombreuses citations, en fournissant à ceux qui le désirent la possibilité de prendre un contact direct avec les travaux de *Foi et Constitution* sur ce sujet.

I. — MISE A L'ÉTUDE DE LA QUESTION.

C'est en préparation de la Conférence d'Édimbourg qu'on aborda *ex professo* l'étude de la communion des saints. Il est vrai que dès les débuts de *Foi et Constitution*, on s'était affronté à l'idée d'unité, en raison sans doute des exigences intrinsèques du christianisme, mais également, du moins chez certains, pour répondre aux fausses mystiques sociales de l'heure. C'est ainsi que Wilfred Monod, un des héritiers de la pensée de T. Fallot, écrivait, au lendemain de la Conférence de Lausanne : « ... le *Communisme* restera un péril inévitable, aussi longtemps que la *Communion* ne sera pas une réalité ⁹ ». A la Conférence même, dans la déclaration de la section III, on avait défini l'Église comme la « communauté des croyants dans le Christ Jésus » (« the communion of believers in Christ »), et un des caractères qu'on lui reconnaissait était de réaliser « la communion fraternelle par la prière, le culte, les moyens de grâce, la poursuite de la sainteté et le service du prochain » (« A fellowship in prayer ¹⁰... »).

A Édimbourg, on reviendra beaucoup plus explicitement sur l'Église comme communion des saints, tout en abordant la question épineuse de la place de Marie, la Mère du Seigneur, dans la doctrine et le culte. A feuilleter les documents officiels, on pourrait croire, à

⁸ *World Conference on Faith and Order, Statements Received from Churches on the Report of the Edinburgh Conference*, Second Series, (Faith and Order Pamphlet No. 94), Oxford and New York, 1940, p. 11.

⁹ W. MONOD, *La Conférence de Lausanne*, dans *Le Christianisme social*, 40 (1927), p. 1123.

¹⁰ *La Conférence œcuménique de Lausanne*, p. 58-59; *Draft Agenda for the World Conference on Faith and Order*, Prepared by the Continuation Committee at Stockholm, August 15 to 18, 1925 (Faith and Order Pamphlet No. 41) : « It was also part of God's design for his Church that it should have an appropriate form and recognisable existence as the body of Christ and as a fellowship of Word and Sacraments... » (p. 9).

première vue, que c'est la question de la communion des saints, plus générale, qui amena l'étude de la mariologie : c'est à Édimbourg, en effet, que fut examinée la théologie de la communion des saints, dans un rapport qui était le fruit d'une longue élaboration; c'est seulement pour préparer la Conférence de Lund que fut mis au programme le problème mariologique lui-même. Pourtant, à y regarder de plus près, le problème mariologique avait déjà été posé à Lausanne par le père Serge Boulgakoff qui rencontra alors beaucoup d'opposition¹¹. Ce dernier persista pourtant dans ses réclamations et le comité de continuation résolut, trois ans avant la Conférence d'Édimbourg, de mettre à l'étude la question de la communion des saints¹².

Pour comprendre la place que prit ce chapitre dans les travaux de *Foi et Constitution*, il faut savoir que les grandes assemblées mondiales ne constituent ni l'unique ni, peut-être, la principale activité du Mouvement. A Genève, à Lausanne, à Édimbourg et à Lund, furent nommés des comités de continuation (« Continuation Committees »), appelés à se réunir en principe tous les ans et à permettre des contacts réguliers entre théologiens et hommes d'Église de toutes tendances. Le comité nommé à Lausanne fut d'abord présidé par l'évêque Brent († 1929), puis par l'archevêque William Temple (archevêque anglican d'York). Dès 1929, fut constitué, sous la présidence de l'évêque A. C. Headlam (évêque anglican de Gloucester), un comité théologique spécial dans lequel le chanoine anglican Leonard Hodgson remplit, comme secrétaire, un rôle prépondérant, jusqu'à la Conférence d'Édimbourg. En 1934, furent encore formées trois commissions qui assurèrent la préparation immédiate de la future conférence et la publication de plusieurs rapports préparatoires, dont celui sur la

¹¹ Voir à ce sujet Nicolas ZERNOV, *The Eastern Churches and the Ecumenical Movement in the Twentieth Century*, dans R. ROUSE et S. C. NEILL, *A History of the Ecumenical Movement*, p. 656-657. Nous avons traité des travaux de *Foi et Constitution* sur la mariologie dans un article intitulé : *La Théotokos et les travaux du Mouvement « Foi et Constitution »*, dans *Ephemerides Mariologicæ*, 13 (1963), p. 77-105.

¹² C'est ce que déclarait le doyen Sperry en présentant le rapport de la section à Edimbourg : « Ce sujet a été introduit dans le programme de cette Conférence pour tenir une promesse faite, il y a trois ans, par le Comité de Continuation à des membres de l'Eglise Orthodoxe. Voilà deux ans que la Commission IV a été chargée d'acquitter cette promesse et c'est à cet effet que la Section IV a été constituée » (*Actes d'Edimbourg*, p. 164). Voir Hugh MARTIN, *Edinburgh 1937*, Londres, 1937, p. 52-56.

communion des saints, rédigé par G. J. Slosser, de l'Église presbytérienne des États-Unis ¹³.

II. — LE RAPPORT RÉDIGÉ PAR G. J. SLOSSER (1937).

Le comité chargé d'étudier la question de la communion des saints eut son siège aux États-Unis, mais s'assura la collaboration de théologiens d'autres pays.

Le travail publié par le professeur G. J. Slosser devait servir à préparer les esprits. On ne l'utilisa pas de façon immédiate pour la rédaction du rapport de la conférence mais, malgré ses faiblesses, il témoigne d'un travail important et mérite qu'on s'y arrête ¹⁴.

Le premier chapitre, scripturaire et historique, entend préciser le sens de l'expression « communion des saints » et de l'article du symbole qui la contient. La recherche biblique est peu poussée. On se contente, en somme, de mentionner des textes où apparaissent le mot *Κοινωνία* et le mot « saints », avec quelques autres qui laissent soupçonner des relations entre les fidèles d'ici-bas et les disparus et où se rencontre

¹³ T. TATLOW, *art. cit.*, dans R. ROUSE et S. C. NEILL, *History of the Ecumenical Movement*, p. 425-431; l'auteur, qui a été lui-même étroitement mêlé aux débuts et aux progrès du Mouvement, note, p. 425 : « The importance of the rôle played by the Continuation Committees appointed at Geneva 1920, Lausanne 1927, and Edinburgh 1937 is realized by few. The meetings of these Continuation Committees which took place annually were Lausanne and Edinburgh Conferences in miniature, drawing leaders of different Churches into fellowship and understanding, carrying on a steady process of education in each other's tenets, constantly discussing major issues and making decisions which greatly increased the value of the World Conference. »

¹⁴ *The Communion of Saints*. Report No. 2 Prepared by the Commission on the Church's Unity in Life and Worship (Commission IV) for the World Conference on Faith and Order, Edinburgh, 1937... drafted for the Commission by Gaius Jackson Slosser, professor in the Western Theological Seminary, Pittsburgh, Pennsylvania (Faith and Order Pamphlet No. 83), New-York et Londres, 1937, vii-49 p.

Le rapport est principalement basé sur les contributions des personnes suivantes : P. N. Trembelas (Athènes), Conrad Bergendoff (Augustana College and Theological Seminary, Rock-Island, Ill.), Frederick C. Grant (Seabury-Western Theological Seminary, Evanston, Ill.), George Craig Stewart (Chicago), Nolan B. Harmon (Roanoke, Virginia), Henry B. Robins (Colgate-Rochester Theological Seminary, Rochester, N.Y.), Gilbert Laws (Londres), Raymond Calkins (Cambridge, Mass.), Nathaniel Micklem (Mansfield College, Oxford), D. Elton Trueblood (Stanford University, Cal.), Theodore F. Herman (Evangelical and Reformed Theological Seminary, Lancaster, Pa.), W. L. Sperry (Harvard Divinity School, Cambridge, Mass.).

Le prof. Slosser se proposait de publier *in extenso* les études utilisées dans la rédaction du rapport : « A completed study of the theme of this pamphlet in which are found all of the theses referred to, with much additional valuable material, is being published by Dr. Slosser, by vote of the Fourth Commission, under the title, *The Church of Christ as The Communion of Saints* (N.Y., 1937) » (*The Communion of Saints*, p. vii); dans la bibliographie (*ibid.*, p. 49), l'ouvrage est donné comme déjà publié; il ne semble pourtant pas qu'il l'ait jamais été.

de quelque manière l'idée de communion des saints¹⁵. Les données historiques, également rudimentaires, concernent l'origine du culte des martyrs et des confesseurs, les diverses acceptions du mot « saints », les origines et les interprétations ultérieures de l'article du Symbole¹⁶.

La partie centrale expose les conceptions propres à chacune des principales confessions chrétiennes. Les orthodoxes reçoivent les premiers le droit de parole et on leur alloue presque la moitié du chapitre. La question est introduite par deux citations de Khomiakoff, où l'Église est décrite dans les catégories de « communion », de « ciel sur la terre », de « charité », de « liberté », et où le catholicisme comme le protestantisme sont fort malmenés¹⁷. C'est ensuite le théologien grec P. N. Trembelas qui explique la doctrine de son Église.

On regarde en Orient, nous dit-on, la doctrine de la communion des saints comme implicitement contenue dans le mot « une » de l'article du Symbole de Nicée (« l'Église *une*, sainte, catholique et apostolique »). La communion des saints est définie comme « la communion de tous ceux qui dans tous les âges, ont été appelés par Dieu et ont cru en son message, unis par le Saint-Esprit en Jésus-Christ leur Tête, et participent ainsi à la mort, à la grâce et aux mérites de leur Sauveur et aux dons spirituels les uns des autres, dans la solidarité et l'amour, mais non dans la communauté des mérites ».

Après avoir commenté les premiers éléments de cette définition, l'élection divine et la communion avec le Fils et l'Esprit, on en vient aux membres de la communion des saints. Ce sont les saints au sens paulinien, ceux de tous les âges, ceux du ciel et ceux de l'Église militante. Les membres vivants de l'Église ne constituent pas une Église invisible séparée, mais appartiennent à l'Église visible où se manifeste leur communion avec le Christ. On affirme enfin que l'orthodoxie n'accepte pas l'existence du feu du purgatoire et rejette, en conséquence, l'idée d'« Église souffrante ».

La communion des saints consiste d'abord dans l'unité de la foi, de la charité et de la paix. La solidarité entre les fidèles se compare

¹⁵ *The Communion of Saints*, p. 1-5.

¹⁶ *Ibid.*, p. 5-12.

¹⁷ *Ibid.*, p. 13-14; les citations sont prises d'une lettre à l'archimandrite E. Smirnoff (1897), reproduite dans A. RILEY, *Brikbeck and the Russian Church*, New-York, 1917, p. 345-350.

à celle des membres d'un même corps. Chacun doit utiliser ses propres dons pour le service du prochain et l'édification de l'Église, et s'unir aux autres dans la prière. On ignorerait, cependant, la communion des mérites : « Les saints ne participent que dans les mérites d'un seul, Jésus-Christ, qui sont plus que suffisants pour le salut de tous. »

Se séparent de la communion des saints ceux qui rompent l'unité de la foi, qui troublent la paix du corps et nuisent à son édification par leur inconduite volontaire. Il s'agit ici de fautes particulièrement graves, provoquant le scandale et non suivies de repentance. Dans ces conditions les coupables doivent être exclus de l'Église.

L'Église triomphante est une partie de l'Église et la Vierge Marie y occupe une place prééminente, comme « plus honorable et glorieuse que les chérubins et les séraphins, exaltée au-dessus de tous les anges et dépassant tous les saints... » Encore ici une note négative : la sainteté de Marie et l'absence de péché en elle sont entendues de façon toute relative.

On signale l'opinion voulant que le Christ soit le Chef des anges de par sa divinité et des hommes de par son humanité. L'eucharistie n'est pas offerte au nom des anges, comme on le fait pour les saints.

Les relations entre l'Église triomphante et l'Église militante apparaissent principalement dans la prière. L'Église militante offre l'eucharistie au nom de (« on behalf of ») l'Église triomphante et se confie à l'intercession des saints. Toutefois, « l'opinion voulant que les saints ont des mérites par lesquels ils peuvent sauver beaucoup de pécheurs est une insulte à l'Église et est abhorrée et rejetée par l'Église comme sacrilège et mercenaire ».

Honneur et respect sont rendus aux saints, comme à des amis de Dieu, à ses fils et à ses héritiers. L'Église orthodoxe prie pour les morts, offre le saint sacrifice pour eux et recommande la pratique de l'aumône en leur faveur, même si elle rejette l'existence du feu du purgatoire; elle exclut de ses prières ceux dont le dernier acte paraît être peccamineux (suicide, duel) ou qui sont morts hors de sa communion ¹⁸.

¹⁸ *Ibid.*, p. 12-23.

Comme conclusion, on cite un document du patriarcat œcuménique sur l'union des Églises (1921), comme particulièrement expressif de la conception orthodoxe de la communion des saints. On y énumère diverses façons de manifester de l'amitié et de bonnes dispositions envers les autres Églises : acceptation d'un calendrier uniforme pour la célébration simultanée des grandes fêtes chrétiennes; échange de lettres fraternelles sur les grandes fêtes de l'année liturgique, là où c'est la coutume, ou à d'autres occasions exceptionnelles; rapports plus fraternels entre écoles théologiques et représentants des diverses Églises; échanges d'étudiants ecclésiastiques; assistance aux conférences œcuméniques; étude impartiale des différences doctrinales; respect mutuel des coutumes particulières; ententes concrètes sur des points comme les cimetières, les mariages mixtes, etc. Il y a là, à n'en pas douter, des aspects réels de la communion des saints, mais entendue au niveau des rapports entre fidèles ici-bas, c'est-à-dire beaucoup plus dans la perspective acceptée dans le protestantisme, que dans la perspective propre à l'orthodoxie¹⁹.

Il nous faut, à propos de cet exposé, faire une remarque. Le professeur Trembelas, on a déjà pu s'en apercevoir, ne se contente pas de rapporter la doctrine communément admise dans l'orthodoxie. Aucune occasion n'est manquée de condamner les enseignements divergents de l'Église catholique. La chose surprend dans un travail dont on attendait assurément une pleine franchise, mais que l'on aurait souhaité de ton moins polémique. Cette attitude, d'ailleurs, a sans doute empêché le professeur Trembelas de présenter sous son meilleur jour la croyance orthodoxe.

Deux pages du rapport de G. J. Slosser suffisent pour faire connaître les positions de l'Église catholique. On souligne de nouveau quelques-unes des différences entre celles-ci et les doctrines tenues par l'ensemble des orthodoxes ou le plus grand nombre d'entre eux. Cet essai assez banal, mais très modéré, reproduit, en terminant, la description de la communion des saints que fait J. T. Sollier dans la *Catholic Encyclopedia*²⁰.

¹⁹ *Ibid.*, p. 23-24.

²⁰ *Ibid.*, p. 24-26.

On présente ensuite l'interprétation luthérienne, à l'aide de citations de la *Confession d'Augsbourg* (art. 21), du *Grand catéchisme* de Luther et d'Olavus Petri. La doctrine des Églises presbytériennes et réformées et celle que tenaient autrefois les congrégationalistes et de nombreux baptistes, apparaissent dans les *Institutions* de Calvin (IV, 2, 3), la *Confession de Westminster* (art. 25), la déclaration émanée de l'Église d'Écosse en 1935, le *Catéchisme de Heidelberg* ²¹.

Dans l'anglicanisme, l'article du symbole sur la communion des saints serait compris comme une explication de la doctrine sur l'Église et comme une vérité essentielle à l'idée même d'Église, celle de « communauté », entendue le plus souvent comme communauté entre les « saints », tant d'ici-bas (au sens du Nouveau Testament) que du ciel. Sur la question de l'invocation des saints, les opinions sont partagées, bien qu'une attitude d'extrême réserve prédomine ²².

Les exposés consacrés aux méthodistes et aux Églises congrégationalistes restent trop généraux pour nous permettre de nous faire une idée bien précise de leur doctrine sur la communion des saints et surtout de la place qu'elle peut occuper dans leur théologie. Quant aux Amis (Quaker), on apprend sans surprise qu'ils donnent à la communion des saints une interprétation toute spiritualiste, l'unité de la communion des saints n'étant pour eux rien d'autre que « le contact immédiat que tous les saints ont avec Dieu ²³ ».

Le troisième et dernier chapitre du rapport, très bref, s'arrête à la communion des saints sous l'angle de l'hymnodie et de la liturgie. Il semblerait que le contenu de plusieurs hymnes en usage dans les Églises protestantes et empruntées pour quelques-unes au répertoire catholique ou orthodoxe, va plus loin que la théologie : on y trouve affirmés l'unité du ciel et de la terre dans la louange de Dieu, l'existence de relations que la mort ne rompt pas, l'état conscient et actif des saints dans la gloire. Même lorsqu'ils utilisent les mêmes textes, les membres

²¹ *Ibid.*, p. 26-33.

²² *Ibid.*, p. 33-37. Une citation de H. B. SWETE, *The Holy Catholic Church; the Communion of Saints*, Londres, 1915, p. 241-242, termine ce paragraphe, page très négative qui ne donne guère une juste idée du contenu de l'ouvrage dont elle est tirée, qui est peut-être un des plus beaux sur la question.

²³ *Ibid.*, p. 37-41.

des différentes Églises y lisent d'ailleurs souvent des interprétations toutes différentes ²⁴.

III. — LA COMMUNION DES SAINTS DANS LA PENSÉE ORTHODOXE.

Nous nous apprêtons à étudier les interventions des orthodoxes à Édimbourg. On ne saurait les comprendre sans s'être arrêté un instant à ce que la communion des saints représente pour eux. Cette vérité, moins systématiquement formulée peut-être que dans le catholicisme, n'en tient pas moins une place de première importance dans l'orthodoxie. Écoutons le père Boulgakoff, dans un exposé sur l'Église :

La vie de chaque homme s'élargit infiniment pour devenir la vie des autres, *communio sanctorum*, et chaque homme dans l'Église vit de la vie de toute l'humanité devenue Église; chaque homme *est* l'humanité [...]. Cependant, l'Église universelle n'est pas limitée au genre humain; l'assemblée des anges en fait également partie ²⁵.

Selon la croyance de l'Église, les relations d'amour avec les saints déjà glorifiés ne sont pas interrompues par la mort. Au contraire, les saints, toujours en relations avec nous, prient pour nous et nous aident dans toute notre vie. Certainement leur vie — vie de gloire et d'amour divin — ne connaît pas la division et l'isolement. Ils sont en rapports mystérieux d'amour avec l'Église glorifiée, et avec l'Église terrestre, militante. C'est là justement la *communio des saints*. Ce n'est pas une communication d'œuvres « surérogatoires », que l'Église orthodoxe n'admet guère; c'est un secours plein d'amour, une intercession par la prière, une participation aux destinées du monde. Ce dernier point reste voilé dans la doctrine de l'Église, comme un mystère de l'au-delà ²⁶.

²⁴ *Ibid.*, p. 42-46; une bibliographie assez abondante est donnée, p. 47-49; nombre de titres n'ont qu'un rapport très éloigné avec le sujet à l'étude et plusieurs références sont en outre incomplètes et susceptibles d'induire en erreur.

²⁵ S. BOULGAKOFF, *L'Orthodoxie*, Paris, 1932, p. 7.

²⁶ *Ibid.*, p. 139. Voir tout le chapitre sur *La Vierge et les Saints dans l'Orthodoxie*, p. 164-178; glanons-y quelques expressions : « Le culte des saints occupe une place considérable dans la piété orthodoxe » (p. 168); « Ils [les saints] sont l'Église « invisible », qui vit d'une même vie que l'Église visible » (p. 170); « Et, devant le Christ qui nous a appris à dire : *Notre Père*, nous nous tenons *ensemble*, avec tous nos frères, autant qu'ils sont c'est-à-dire d'abord avec les saints. Voilà ce qu'est la *communio des saints* » (p. 170); « La vénération des s. anges et des saints crée dans l'Orthodoxie une atmosphère de famille spirituelle, atmosphère pleine d'amour et de repos » (p. 177). Le chapitre sur *Les icônes et leur culte*, p. 194-202, n'est pas non plus sans rapports avec notre sujet.

Y.-M.-J. CONGAR, *Chrétiens désunis, Principes d'un « Œcuménisme » catholique*, Paris, 1937 (Unam Sanctam, 1), a aussi d'excellentes pages sur la conception orthodoxe de l'Église comme « une descente de l'éternel dans le temps, de l'invisible dans le visible, le milieu de la transfiguration déifiante de l'humanité par les sacrements et le culte » (p. 254), comme « icône du monde céleste » (p. 269); il montre à la fois la grandeur et les limites de cette théologie. Vladimir Lossky défend la justesse des perspectives orthodoxes dans son *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944, chap. IX : *Deux aspects de l'Église*, p. 171-192.

Dans le grand livre où, sur un ton malheureusement trop apologétique, Paul Evdokimov cherche à nous découvrir les richesses de l'Église orthodoxe, il y aurait aussi beaucoup à découvrir, bien que là non plus aucun exposé *ex professo* sur la communion des saints n'ait trouvé place.

L'acte de la création du monde, affirme-t-on, « porte déjà en lui la *Communio Sanctorum* de l'Église, comme l'alpha et l'oméga de toute l'économie créatrice de Dieu ²⁷ ». La distinction entre l'Église terrestre et l'Église céleste est doublée d'une forte affirmation d'unité :

La vie de Dieu dans les hommes, cette unité même de la vie divine et de la vie humaine : le *théandrisme*, exclut toute séparation en Église visible terrestre et Église invisible céleste, mais distingue le visible et l'invisible, sans confusion et sans séparation, du seul et même organisme de vie où se jettent et « s'embrassent le Ciel et la terre ²⁸ ».

L'Église en sa visibilité même est « le lieu de l'invisible », de sa « phanie » :

Cette unité organique conditionne l'unique et même statut et de l'Église militante et de l'Église triomphante, et l'exprime en termes identiques qui embrassent tous les régimes du salut, tant terrestres que célestes. C'est pourquoi, vue de l'extérieur, l'économie orthodoxe étonne par un certain relâchement des formes et peut même donner l'idée d'une certaine négligence du terrestre. On ne la comprend que vue du dedans : « L'Église est une parce qu'elle représente un seul Corps spirituel, animé par un seul et même Esprit divin et n'ayant qu'un seul chef qui est le Christ » (*Catéchisme* du Métropolitain Philarète). « L'Église même terrestre, est une chose céleste » (Khomiakoff, *L'Église une*, par. 9), « la société divine ». L'unique principe, le Christ, régit le ciel et la terre : « Réunis dans ton Temple, nous nous voyons déjà dans la lumière de ta gloire céleste », chante l'Église. C'est le débordement du terrestre par le céleste ²⁹.

Les orthodoxes s'arrêtent volontiers à la vision de l'Église qu'offre l'Apocalypse : « Les hommes et les anges se prosternent devant l'Agneau et chantent le *Trisagion* et le *Sanctus*, c'est la sainteté chantée, l'Église devenue la liturgie divine éternelle, la communion des saints ³⁰. » Le

²⁷ P. EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie*, Neuchâtel-Paris, 1959, p. 124.

²⁸ *Ibid.*, p. 123.

²⁹ *Ibid.*, p. 127. Evdokimov lui-même, en reprochant à la chrétienté occidentale d'avoir délaissé le Royaume « au profit d'une Cité bien installée dans l'histoire », admet que, de son côté, l'orthodoxie orientale « s'est trop oubliée dans la société des anges et la contemplation liturgique du ciel ».

³⁰ *Ibid.*, p. 156. « En lui [l'Esprit Saint], les anges et les hommes entrent dans l'intercommunion préalable et, au chant du *Sanctus*, montent ensemble les parvis de la « Maison de l'Éternel ». C'est le sanctuaire où entre le Seigneur (Hbr. 9, 24), et où les « amis blessés de l'Époux » sont réunis en *Communio sanctorum*, autour du cœur saignant du Theos-Anthropos » (*ibid.*, p. 329; cf. p. 242-243).

caractère eschatologique de l'ecclésiologie est donc bien marqué, sans pourtant que la réalité de l'histoire en soit évacuée :

C'est au cœur de l'histoire, avec tout le réalisme que comporte l'incarnation et au moyen, justement, de la matière cosmique, que l'Église célèbre l'eucharistie, métabolise cette matière en Pain du Royaume, et c'est ce Repas messianique qui donne à l'Église de se voir elle-même eschatologie inaugurée et tension parousiaque ³¹.

L'eucharistie nous y prépare déjà [au moment ultime], et le nom même de l'Église ne prendra toute sa signification qu'au moment de la résurrection universelle : par la constitution du *totus Christus*. La prière des vivants pour les morts et la prière des morts pour les vivants remplit l'attente et conditionne la *Communio sanctorum*. C'est l'histoire en tant qu'Avent eschatologique qui n'est point un futurisme, une projection en avant, mais la sanctification du présent par la participation opérante de tous, des vivants, des morts et des anges au destin unique de l'homme en Christ. Ce n'est pas une évolution, mais une involution tendue vers son plérôme. Le but suprême des saints n'est pas seulement de s'unir à la Sainte Trinité, mais « d'exprimer l'unité de la Sainte Trinité elle-même » (saint MAXIME, *Amb. P.G.* 91, 1196 B ³²).

Avant de suivre les étapes qui aboutirent au rapport adopté à Édimbourg, il importait de se rappeler comment les orthodoxes envisagent la communion des saints ³³. Le professeur Alivisatos, de

³¹ *Ibid.*, p. 322.

³² *Ibid.*, p. 329-330. L'insistance mise par la théologie orthodoxe sur les rapports entre le ciel et la terre n'empêche pas de considérer l'Église d'ici-bas comme « communion » : voir N. VON ARSENIIEFF, *Die Kirche des Morgenlandes. Weltanschauung und Frommigkeitsleben* (Sammlung Götschen), Berlin et Leipzig, 1926, chap. VII, p. 79-93 : *Die grosse Gemeinschaft. Eucharistie und Kirche*; Olivier CLÉMENT, *L'homme dans le monde. Aperçus d'anthropologie orthodoxe*, dans *Verbum caro*, 12 (1958), p. 4-10 : « La communion des autres »; M.-J. LE GUILLOU, *Eglise et « Communion »*. *Essai d'ecclésiologie comparée*, dans *Istina*, 6 (1959), p. 44-59 : « L'ecclésiologie orthodoxe » (ecclésiologie patriarcale et conciliaire, ecclésiologie de la « Sobornost »), repris dans *Mission et unité. Les exigences de la communion*, Paris, 1960, t. 2, p. 185-200 (Unam Sanctam, 34); Emilianos TIMIADIS, *L'eucharistie lien de communion*, dans *Verbum Caro*, 15 (1961), p. 308-319. On trouve plusieurs exposés sur l'ecclésiologie orthodoxe dans *Orthodoxy. A Faith and Order Dialogue*, Genève, 1960 (Faith and Order Papers No. 30), qui est le compte rendu de la consultation sur l'orthodoxie, tenue à Kifissia (Grèce), en 1959, sur l'initiative du comité de travail de *Foi et Constitution*.

³³ Il n'existe, à notre connaissance, aucune étude d'ensemble, facilement accessible aux théologiens occidentaux, sur la doctrine orthodoxe de la communion des saints. Notons que N. Trembelas, maintenant professeur émérite de la Faculté de Théologie de l'Université d'Athènes, dans son grand traité dogmatique de théologie orthodoxe en grec (Athènes, 1959), au tome II^e, dans la section consacrée à l'Église, traite de celle-ci comme communion des saints. Il faudrait faire grand cas de l'iconographie. Voir, par exemple, H. KJELLIN, *Ryska Ikoner*, Stockholm, 1956. Pour une première initiation : A. HACKEL, *Les Icônes dans l'Église d'Orient*, Fribourg-en-Brisgau, 1952. Aux citations déjà faites, ajoutons, sur les rapports entre l'Église et l'univers céleste, Stefan ZANKOFF (Sofia), *Das orthodoxe Christentum des Ostens. Sein Wesen und seine gegenwärtige Gestalt*, Berlin, 1928, p. 68-70 : « Die Glieder dieses göttlich-menschlichen, geistig-leiblichen, himmlisch-irdischen Leibes (oder Organismus) sind alle Christusgläubigen, die hier auf Erden weilen und ins Jenseits, in den Himmel hinübergegangen sind; ja noch mehr : nicht nur die Menschen, sondern auch die Engel. Hier, in der Kirche, als ihr erstes Glied, als allen, sogar den Engeln voransteht, ist auch die heilige

l'Église de Grèce, présentait ainsi à la Conférence même, la place du culte dans la vie de l'Église orthodoxe :

Pour l'Église Orthodoxe, le culte n'est pas chose secondaire en religion. Toutes les nations qui relèvent de l'Église Orthodoxe sont unies d'un seul cœur dans la sainte communion, en présence de Dieu et dans l'adoration de Sa majesté. Cet élément dans l'Église est très fort, et ceux qui le vivent peuvent en comprendre la gloire. Pratiquer le culte orthodoxe, c'est être un membre de cette grande communauté où tous vivent en pleine communion avec l'éternellement bienheureuse Vierge Marie, les Saints bienheureux, et se prosternent humblement devant le trône du Père Tout Puissant. Tout contribue à créer une atmosphère sensible qui se concentre devant la Personne souveraine de Dieu. Dans cette atmosphère, l'Église à la fois militante et triomphante, sert Dieu, unie par l'indestructible lien de l'amour, suivant l'enseignement de Dieu ³⁴.

De son côté, le père Boulgakoff, au moment de discuter le rapport provisoire de la section sur la communion des saints, voulut encore affirmer la position de son Église :

Je dois expliquer l'importance que les membres Orthodoxes de la Conférence attachent au Rapport sur la Communion des saints. Cette question ne fut pas discutée à la Conférence de Lausanne, et le fait qu'elle fut comprise dans le programme de celle-ci m'apparaît comme très important. Peut-être que certains d'entre vous ne voient pas l'utilité de cette question dans notre programme; mais pour nous, elle est essentielle, et nous demandons aux autres d'essayer de nous comprendre avec amour. [...].

La question générale de la Communion des saints appartient à notre doctrine de l'Église; c'est un problème ecclésiologique. La Section ne l'a pas discuté dogmatiquement, mais seulement pratiquement. Nous autres Orthodoxes, éprouvons que notre vie dans l'Église n'est pas seulement individuelle et personnelle, mais qu'elle est organiquement incluse dans le corps de l'Église; nous prenons conscience de cette union intime comme d'une *communio sanctorum*, unissant à la fois les vivants et les morts. Par la prière, nous sommes en relation vitale avec tous. Nous prions pour les défunts, et nous croyons qu'ils peuvent prier pour nous; nous croyons qu'un certain nombre au moins de saints ont un pouvoir particulier d'intercession, et nous implorons leurs prières. Notre impres-

Mutter Gottes, die Reine, die Gottbegnadete. Hier sind die Engel unser Mitstreiter und himmlischen Schutzgeister. Hier sind auch die Heiligen, wenn auch in Heiligkeit und Gnade von Gott schon verklärt, doch mit uns in Gebet und Liebe verbunden und dadurch Mitarbeiter am Heilswerke Gottes. [...] Dieses Erlebnis der Kirche bringt ihm den Himmel in eine unmittelbare Nähe und erhebt den irdischen Menschen zum Himmel, vereinigt und durchdringt gegenseitig Himmel und Erde in Gnade und Liebe »; *ib.*, *Die Orthodoxe Kirche des Ostens in ökumenischer Sicht*, Zurich, 1946, p. 36-37 : « Sie [l'Église] durchdringt als Gegenwarterscheinung des Ewigen die zeitliche Gegenwart und wirkt Ordnung auf das ewige Ziel, indem sie Gemeinschaft bildet und erhält, sowohl unter den (gläubigen) Menschen wie überhaupt in der Geisteswelt. So ist sie eine kosmische Grösse, eine Erden- und Himmelskirche, eine heilige Gemeinschaft, die alle in Gott Vereinigten umfasst, Menschen und Engel, die *Communio Sanctorum*. »

³⁴ *Actes d'Edimbourg*, p. 102-103.

sion d'isolement et de solitude est ainsi surmontée. Dans cette société sainte et bénie, l'Église Orthodoxe distingue spécialement la Vierge Marie, plus haute que tous les saints et que les anges, la Mère de Dieu qui a donné à notre Seigneur son humanité de chair. Elle est le centre de la vénération des saints, et l'importance de ce fait ne peut être exagérée. Nous, membres Orthodoxes de la Conférence, éprouvons un vif désir de partager ce trésor avec nos frères des autres Églises³⁵.

Ces conceptions si franchement catholiques dans leur côté positif, même si elles paraissent parfois un peu unilatérales, ne pouvaient que heurter la mentalité protestante. Parmi les voix qui se firent entendre à la Conférence d'Édimbourg, rappelons seulement celle du pasteur Ruppeldt, de l'Église évangélique (luthérienne) de Slovaquie. Ses accents ne sont pas dépourvus de grandeur et expriment bien la sorte d'appréhension qu'éprouve l'authentique protestant en face de la Révélation et du Mystère de Dieu :

Si nous voulons parler des choses du monde invisible, il nous faut ôter nos souliers de nos pieds et couvrir nos visages, parce que ce sont des choses qui brillent dans nos cœurs, où dans les moments réels d'exaltation suprême, nous pouvons entendre des mots indicibles. Mais ce sont des mots que, suivant les termes du grand apôtre, « il n'est pas permis d'exprimer ». Je crois qu'en ce qui concerne ces choses du monde invisible, il vaut mieux en dire moins que plus. J'ai l'impression que même les Pères de l'Église apostolique éprouvaient qu'ils étaient là devant le plus haut mystère de la toute puissance divine, et qu'ils n'ont pas voulu dire plus que ceci : « Je crois en la communion des saints. » Cela leur suffisait, et je ne pense pas que nous-mêmes, hommes du vingtième siècle, nous soyons plus près qu'eux de la compréhension profonde de ces choses. J'éprouve humblement que nous aussi devrions couvrir nos visages et ne pas tenter d'exprimer en termes humains ce que nous ne serons jamais capables de comprendre entièrement. Soyons reconnaissants pour la doctrine, et ne disons rien de plus.

Je crains que si notre entendement humain imparfait essaie d'exprimer ceci, nous n'aboutissions à une discordance. Ainsi, vers la fin de ce chapitre, trois vues distinctes de l'état des défunts nous sont données. Je crois que bénis sont en Dieu ceux qui sont morts dans le Seigneur ; mais j'accepterais difficilement que nous priions pour eux, et jamais que nous leur adressions nos prières et qu'ils intercèdent pour nous. La *communio sanctorum* intéresse les visions suprêmes de la foi. Remercions Dieu de ce que nous avons tous pu nous accorder sur cet article du Symbole apostolique, et ne disons rien de plus sur ce sujet.

Si moi et mes amis presbytériens et luthériens, couvrons notre visage, et que nos frères Orthodoxes, avec une intuition spirituelle plus profonde, éprouvent la nécessité de prier les saints, ayons nos espoirs et nos visions propres, sans éprouver ou sans faire sentir aux autres que leurs visions ne valent pas les nôtres. Restons unis dans la foi du

³⁵ *Ibid.*, p. 173-174.

Symbole, sans que des précisions divergentes montrent des différences là où nous ne les ressentions pas auparavant, créant ainsi de nouveaux obstacles. Et si les Orthodoxes éprouvent le besoin de prier les saints, ayons nos visions à nous, même si elles diffèrent les unes des autres, et disons simplement : « nous croyons tous en la communion des saints ³⁶ ».

Déjà, à Lausanne, on s'était rendu compte, avec une sorte de stupeur, que les orthodoxes mettaient comme condition à une réunion éventuelle l'acceptation non seulement du Symbole de Nicée, mais encore des définitions des sept premiers conciles œcuméniques : « Ainsi, avait-on remarqué, pour être en communion avec l'Église orthodoxe, il ne suffit pas d'admettre le Symbole des Apôtres et celui de Nicée-Constantinople, il faut reconnaître la légitimité du culte des images ³⁷. » On peut faire remonter à plus loin encore les interventions orthodoxes en ce sens. Lors de la première réunion des commissions nommées par les diverses Églises, le 8 mai 1913, à New-York, le seul orthodoxe présent, le Russe Hotovitsky, tout en manifestant sa sympathie pour le mouvement, n'hésita pas à montrer que le chemin qui conduirait à l'unité serait long et qu'il fallait songer non seulement aux Églises protestantes, mais à l'orthodoxie et à l'Église catholique ³⁸.

IV. — LE RAPPORT D'ÉDIMBOURG SUR LA GRÂCE : ÉGLISE ET COMMUNION DES SAINTS.

Selon le programme préparé par le comité de continuation et approuvé au début de la Conférence d'Édimbourg, l'assemblée fut divisée en quatre sections chargées de discuter simultanément les rapports que les commissions théologiques avaient élaborés au cours des dernières années. Ces quatre sections avaient comme sujets : la grâce de Jésus-Christ, l'Église du Christ et la Parole de Dieu, le ministère et les sacrements, l'unité de l'Église dans la vie et le culte. C'est à cette quatrième section, présidée par le Rév. M.-E. Aubrey, de l'Union baptiste de Grande-Bretagne et d'Irlande, qu'il appartenait d'étudier la question de la communion des saints, mais on obtint qu'on

³⁶ *Ibid.*, p. 186.

³⁷ *La Conférence œcuménique de Lausanne*, p. 31. La légitimité du culte des images fut proclamée au second concile de Nicée, en 787.

³⁸ T. TATLOW, *art. cit.*, dans R. ROUSE et S. C. NEILL, *A History of the Ecumenical Movement*, p. 410-411.

donnât à celle-ci une place à part et qu'elle fût examinée séparément (sous-section E).

Les sections siégèrent du 4 au 11 août et préparèrent chacune un rapport dont la Conférence réunie en séance plénière, les 13 et 14 août, prit officiellement connaissance ³⁹. Celui de la première section, sur la grâce, contenait déjà à propos de la communion des saints et de l'Église, un paragraphe qui suscita une intervention de la part du Rév. Henry L. Goudge, délégué de l'Église d'Angleterre. Au début du quatrième paragraphe sur « L'Église et la Grâce », on trouvait les lignes suivantes :

Nous nous accordons à reconnaître que l'Église est le Corps du Christ, la Communion des saints, la société bienheureuse de tous les fidèles, dans les cieux ou sur la terre, invisible en tant qu'objet de foi, aussi bien que visible par sa manifestation dans le monde ⁴⁰.

Le Rév. Goudge suggérait la révision de cette phrase et motivait doublement sa demande. Il trouvait d'abord que l'on exagérait l'unité atteinte, alors que la doctrine de l'Église et du ministère est précisément celle qui divise le plus les chrétiens : « Je crois, disait-il, que nous devons insister avec soin et le plus fortement possible, sur tout ce qui nous unit; mais sans jamais essayer de voiler ce qui nous sépare ⁴¹. »

Le second motif de son intervention était d'ordre proprement doctrinal. Il lui paraissait préférable de réserver les appellations d'Église et de corps mystique à la communauté chrétienne du Nouveau Testament :

Je voudrais vous faire saisir la confusion qu'entraîne l'application à tous les rachetés, dans les cieux et sur la terre, des expressions d'Église et de Corps du Christ. L'Écriture n'emploie jamais le terme « Église » pour les rachetés qui sont dans le ciel. Évidemment, quand nous appelons l'Église le Corps du Christ, nous entendons ceci : de même que notre Seigneur s'est manifesté d'une manière visible pendant Sa vie terrestre, et qu'Il a travaillé par des moyens visibles à la fondation de son Église, ainsi, maintenant, c'est par l'Église visible qu'Il continue à se manifester et à poursuivre l'œuvre du salut. Le mot « corps » suggère l'épithète « visible »; il ne devrait jamais avoir un autre usage; aussi noterez-vous que le deuxième paragraphe de ce chapitre, qui parle des fonctions de l'Église, doit ignorer la définition trop large qui vient d'être donnée; les fonctions de l'Église, ici définies, ne sont pas des fonctions de l'Église invisible ⁴².

³⁹ *Ibid.*, p. 431-432.

⁴⁰ *Actes d'Edimbourg*, p. 355.

⁴¹ *Ibid.*, p. 141.

⁴² *Ibid.*, p. 140-141. Voici le passage auquel il est fait allusion : « La fonction

Peut-être le Rév. Goudge ne se rendait-il pas parfaitement compte de l'ampleur et de la complexité de la question soulevée, préoccupé avant tout, comme nous le verrons à l'instant, d'écarter le concept protestant d'Église invisible.

Il est vrai que les exégètes tant catholiques que non catholiques tendent à restreindre l'extension de l'idée paulinienne d'Église et de corps du Christ ⁴³. Le professeur William Manson, de l'Église d'Écosse, en avait néanmoins appelé séance tenante à l'épître aux Éphésiens pour justifier l'appellation d'Église et de Corps étendue aux fidèles et aux bienheureux :

Enfin, au D^r Goudge je demanderais de donner à ses remarques une forme qui permît au comité de rédaction de les avoir présentes à l'esprit. Je doute que tout ce qu'il demande puisse être accordé. Par exemple, l'épître aux Éphésiens parle de Christ comme élevé à la droite de Dieu, et de l'Église, Son Corps, comme de la plénitude de Celui qui accomplit tout en tous. Notre Section n'avait pas pour tâche de définir l'Église, mais de considérer l'Église en tant qu'organe de la Grâce, et c'est ce qu'elle a fait. Tout examen de la nature de l'Église exigerait une commission à part ⁴⁴.

Pour un saint Augustin, par exemple, le Christ est évidemment la Tête et le Seigneur des anges et des fidèles de tous les temps ⁴⁵; on ne trouve cependant chez lui aucun texte où serait nettement affirmé que les anges (et même les défunts) font partie du corps du Christ. On n'hésitera pourtant pas à adopter ensuite cette manière de parler,

de l'Eglise est de glorifier Dieu dans sa vie et dans son culte, d'annoncer l'évangile à toute créature et d'édifier dans la communion et la vie de l'Esprit, tous les croyants de toute race et de toute nation » (*ibid.*, p. 355).

⁴³ Voir L. CERFAUX, *La Théologie de l'Eglise suivant saint Paul*, Paris, 2^e éd., 1948, p. 256-257 (Unam Sanctam, 10). Des exégètes comme E.-B. Allo, M. Dibelius, W. L. Knox pensent que le concept paulinien d'Eglise est suffisamment large pour englober toute la création, y compris les anges. L. Cerfaux, après plusieurs autres, fait une distinction très nette entre la qualité de chef de l'Eglise attribuée au Christ et celle de Tête des anges. Selon lui, « cette domination [sur les anges], le Christ la possède par droit de création, ou par droit de victoire, victoire remportée par la croix, victoire future lors de la parousie; mais jamais elle ne va jusqu'à lui constituer un Royaume sur lequel il régnerait. C'est son œuvre de salut *parmi les hommes* qui lui a donné son Royaume, son Eglise » (*ibid.*, p. 295). Voir les nombreux commentaires sur Col. 1, 16, et sur Apoc. 21, 1-2.

⁴⁴ *Actes d'Edimbourg*, p. 142-143.

⁴⁵ Citons, entre cent textes, l'*Enarr. in ps. 90*, S. II, 1 (*Corpus Christianorum*, 39, 1266) : « Corpus huius capitis [Christi] ecclesia est, non quæ hoc loco est, sed et quæ hoc loco et per totum orbem terrarum; nec illa quæ hoc tempore, sed ab ipso Abel usque ad eos qui nascituri sunt usque in finem et credituri in Christum, totus populus sanctorum ad unam ciuitatem pertinentium; quæ ciuitas corpus est Christi, cui caput est Christus. Ibi sunt et angeli ciues nostri; sed quia nos peregrinamur, laboramus; illi autem in ciuitate expectant aduentum nostrum. »

ainsi saint Léon le Grand et saint Thomas d'Aquin ⁴⁶. Saint Augustin tient d'ailleurs que l'Église, en son sens le plus large, est composée des anges et des hommes et cette conception se transmettra jusqu'à nos jours ⁴⁷. Le Rév. Goudge n'avait donc pas raison de rejeter absolument l'usage du terme Église (et, en un sens, de corps du Christ), selon une acception qui lui ferait inclure les habitants du ciel comme les fidèles de la terre, mais il était justifié de s'alarmer de la distinction introduite entre Église visible et Église invisible. Il s'expliquait plus longuement à ce propos :

En outre, la rédaction du Rapport suggère que seule l'Église invisible est un objet de foi, tandis que nous l'entendons autrement quand nous disons que nous croyons en la Sainte Église catholique. Dans les deux cas, nous pensons à l'Église visible, et ce n'est pas seulement l'Église invisible, mais l'Église visible que nous tenons pour un objet de foi. Le rapport, au contraire, paraît nier que l'Église visible soit du tout un objet de foi.

Enfin, quand nous parlons de l'Église au sens large, comme nous faisons, il faut nous souvenir, pensant à l'Église visible, que, malheureusement, nous ne sommes point du tout d'accord sur les communions qu'elle renferme ⁴⁸.

La précision apportée ici est heureuse. Pour la théologie anglicane comme pour la théologie catholique, l'Église est en sa totalité objet de foi et organisme de salut, invisible selon certains aspects et visible selon d'autres ⁴⁹.

Le Rév. Goudge refuse encore d'identifier l'Église catholique avec la communion des saints, ce qui, selon lui, est « une source de grande confusion et contredit le Symbole des Apôtres qui distingue l'une de l'autre ⁵⁰ ». Il n'était pas sans ignorer, pourtant, que le catéchisme du concile de Trente aussi bien que Luther prenaient l'article sur la communion des saints comme une sorte d'explicitation du précédent

⁴⁶ Saint GRÉGOIRE LE GRAND, *Hom. in Ezech.* 8, 28 (P.L., 76, 867); saint THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiæ*, III^a, q. 8, a. 4. Voir aussi saint THOMAS, *Comment. in ep. ad Ephes.*, c. I, l. 8; *In IV Sent.*, d. 49, q. 4, a. 4, *corpus* et ad 1^{um}.

⁴⁷ Par exemple, *Enchir.*, 15, 56 (éd. SCHEEL, 36); *De civitate Dei*, XII, 1 (C.C. 48, 355); *Enarr. in ps.* 126, 3 (C.C. 40, 1858); *Enarr. in ps.* 149, 5 (C.C. 40, 2182). Voir plus haut, note 45. Nous avons donné d'autres indications dans *La communion des saints*, Paris, 1962, p. 71-74 (Je sais - Je crois, 26).

⁴⁸ *Actes d'Edimbourg*, p. 141.

⁴⁹ PIE XII, *Mystici Corporis*, reprenant *Satis cognitum* de Léon XIII, dans *Acta Apostolicæ Sedis*, 35 (1943), p. 223 : « sicut Christus Ecclesiæ Caput et exemplar, non omnis est, si in eo vel humana dumtaxat spectetur natura visibilis [...], vel divina tantummodo natura invisibilis [...], sed unus est ex utraque et in utraque natura [...] : sic Corpus eius mysticum. »

⁵⁰ *Actes d'Edimbourg*, p. 141.

sur l'Église⁵¹. Ni le langage biblique, ni la tradition théologique ne paraissaient donc imposer aux vocables « Église » ou « communion des saints » le sens déterminé que Goudge leur assignait. Le passage critiqué du rapport de la première section fut cependant modifié, sans que l'on fit disparaître toutes les affirmations jugées équivoques. On biffa au moins les expressions sur l'Église visible et invisible. Voici comment se lit la nouvelle rédaction dans le rapport provisoire présenté à la conférence le 16 août et dans le rapport final soumis à la considération des Églises : « Nous nous accordons à reconnaître que l'Église est le Corps du Christ et la société bienheureuse de tous les fidèles, dans les cieux ou sur la terre, la Communion des saints⁵². »

Sous cette forme, la définition paraît acceptable. On songe à l'Église en son sens le plus large — sans que l'on nie à l'Église du Nouveau Testament ses caractères particuliers — et à la communion des saints selon une de ses multiples acceptions. Le père Florovsky l'avait d'ailleurs noté très justement au cours de la discussion : « Je ne crois pas que le D^r Goudge ait raison, ni que l'on puisse prouver qu'il soit incorrect d'identifier l'Église avec la Communion des saints. Je crois au contraire, que c'est à bon droit; mais il faudrait une longue séance pour le discuter⁵³. »

V. — LE RAPPORT D'ÉDIMBOURG SUR LA COMMUNION DES SAINTS.

Ce n'est pas sans appréhension que, le 14 août, fut présenté à la Conférence le rapport provisoire de la section sur la communion des saints. Le doyen Sperry, de l'Université Harvard, lui-même congréga-

⁵¹ LUTHER, *Expos. Symboli* (éd. Weimar, 2, 190), etc. L'ouvrage fondamental sur la notion luthérienne de communion des saints est celui de P. ALTHAUS, *Communio sanctorum. Die Gemeinde im lutherischen Kirchengedanken. I. Luther*, München, 1929 (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, 1). Le *Catéchisme du Concile de Trente*, à propos de l'article sur la communion des saints, enseigne qu'il est « une explication de celui qui précède sur la sainte Eglise catholique... »

⁵² *Actes d'Edimbourg*, p. 387 et 257. A Lund, on définira également l'Eglise comme la communion des saints : « Since the Church is a fellowship in the Holy Spirit it follows that it is a *communio sanctorum*, a company of the sanctified — forgiven, justified by faith, and born anew in Christ », *The Third World Conference Held at Lund August 15th to 28th, 1952*, Edited by O. S. Tomkins, Londres, 1953, p. 23.

⁵³ *Actes d'Edimbourg*, p. 142.

tionaliste, se crut obligé d'inviter les participants à la sympathie et à la compréhension :

Beaucoup d'entre vous prendront sans doute connaissance de l'exposé de cette matière avec quelque surprise, si ce n'est avec le sentiment d'y trouver des données plus ou moins étrangères à leur foi et à leur pensée religieuses. Nous vous demandons de ne pas vous attacher avec méfiance à quelques points. Veuillez plutôt voir si, de notre bref exposé, vous ne pourriez pas tirer quelque bénéfice pour votre interprétation particulière de cet article austère de notre commune foi chrétienne. Si vous reconnaissez, dans certains de ces paragraphes, votre voix, vous ne contesterez pas à votre prochain le droit d'y faire entendre la sienne.

Sperry soulignait ensuite que le meilleur moyen de s'opposer aux perversions de l'instinct religieux de l'homme, comme elles se manifestent dans certaines conceptions de la race et de l'État, était de promouvoir « une conception plus profondément mystique de sa vie spirituelle » :

C'est pour cette raison que nous tous pour qui l'éternelle communion du visible et de l'invisible demeure une réalité, avons affirmé avec joie, la gratitude que nous devons à la grande Église orthodoxe, pour nous avoir invité avec insistance à reconnaître une foi aussi nécessaire à sa piété qu'essentielle à sa liturgie ⁵⁴.

Il est impossible de reproduire ici les trois rédactions successives que nous possédons du chapitre sur la communion des saints : « Rapport de la sous-section E », « Rapport provisoire présenté le 16 août à la Conférence », « Rapport final soumis à la considération des Églises membres ⁵⁵ ». Nous ne pouvons non plus suivre dans le moindre détail les discussions qui, d'une rédaction à l'autre, ont amené des modifications. Celles-ci portent surtout sur deux points : la place à accorder à la Sainte Vierge Marie ⁵⁶ et les relations qui existent entre les fidèles de la terre et ceux qui ont quitté ce monde.

Nous partirons du rapport final dont nous transcrirons le texte par parties, en indiquant pour chacune les principaux changements introduits à la suite des débats ⁵⁷. Le texte est encadré de deux citations de l'épître aux Hébreux (12, 1-2, et 22-24) qui constituent

⁵⁴ *Ibid.*, p. 164; on faisait allusion ici aux doctrines totalitaires et racistes, particulièrement au nazisme; l'absence des Allemands, empêchés de venir à Edimbourg, rendait particulièrement vif le sentiment du danger qu'elles présentaient.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 383-384, 268-271.

⁵⁶ Nous nous sommes attaché de près aux discussions sur ce point dans l'article signalé plus haut, note 11.

⁵⁷ Les titres et sous-titres sont de nous.

effectivement le fondement scripturaire le plus explicite de la doctrine des relations entre la terre et le monde céleste.

1. *La nuée des témoins.*

Nous donc aussi puisque nous sommes environnés d'une si grande nuée de témoins, rejetant tout fardeau, et le péché qui nous enveloppe si facilement, courons avec persévérance dans la carrière qui nous est proposée, regardant à Jésus, le chef et le consommateur de la foi. (Hébreux xii, 1 et 2.)

2. *Notion générale.*

Nous nous servons des termes de « Communion des saints » comme signifiant que tous ceux qui sont « en Christ » sont étroitement unis en une seule société fraternelle par le Saint-Esprit. Cette conception, qui se trouve en de nombreux passages des Écritures, est mentionnée dans le Symbole des Apôtres et manifeste une vérité précieuse à tout chrétien.

3. *Diverses conceptions.*

Pour certains, l'expression est synonyme de la Sainte Église catholique. Pour d'autres, elle exprime une qualité de l'Église qui se réalise seulement dans la mesure où ses membres se font part mutuellement de toutes les bénédictions que Dieu dispense. Pour d'autres, elle est la description d'une qualité de vie chez ceux qui sont en état de grâce; ainsi, la Communion des saints n'est pas toujours considérée comme ayant la même extension que l'Église.

Pour l'Église orthodoxe et pour d'autres, ainsi que pour certains croyants individuels, cette expression signifie communion non seulement avec des chrétiens vivants ou morts, mais aussi avec les saints anges et dans un sens très spécial, avec la Sainte Vierge Marie.

[Le paragraphe suivant est le texte d'une note qui se réfère à la phrase précédente.] Ces derniers estiment que la mère de notre Seigneur, désignée comme « Théotokos » (mère de Dieu), et perpétuellement Vierge, devrait être vénérée comme ayant la suprématie sur les saints, les anges et la création tout entière. En plus de cette reconnaissance générale de la Communion des saints, ils vénèrent des saints particuliers qui sont honorés par l'Église, et les prient d'intercéder, ainsi que les anges, auprès de Dieu.

Nous nous sommes demandé ici comment il fallait entendre les paroles : « Toutes les générations m'appelleront bienheureuse. » Nous n'avons pu nous accorder, et le sujet réclame une étude ultérieure.

Les passages concernant l'Église orthodoxe *et d'autres* (notons ce mot ajouté au texte primitif) ont subi de profondes modifications, au grand désappointement de plusieurs. Dans son rapport, la sous-section E avait d'abord cru pouvoir insérer la déclaration suivante :

La place qui revient à la mère du Christ a été considérée par cette Section, et tous sont d'accord pour affirmer que cette place devrait être grande dans l'estime de tous les chrétiens. Nous recommandons une étude plus approfondie de cette question aux Églises.

Malgré son caractère encore très général, cette affirmation rencontre beaucoup d'opposition et dut être retirée.

4. *Aspects de la communion des saints, sur la terre.*

Les termes « Communion des saints » (Κοινωνία τῶν ἁγίων) expriment certains aspects bien définis de l'Évangile chrétien et de la doctrine de l'Église.

Dans le Nouveau Testament, le mot « saint » est appliqué à tous les baptisés. Le terme est appliqué en outre, aux patriarches, aux prophètes, ou aux martyrs de l'Ancienne Alliance et à ceux qui, croyant en Christ, ont donné leur vie pour Lui, avant d'avoir pu recevoir le Baptême. Dans tous les cas, les saints sont ceux qui sont consacrés à Dieu et qui s'offrent eux-mêmes comme instruments de Sa volonté souveraine. Ils sont saints, non en vertu de leurs propres mérites, mais par la grâce du pardon de Dieu et par Son amour.

Certaines Églises soutiennent que la communion a lieu non pas entre des individus comme tels, mais entre ceux qui sont sanctifiés par Dieu dans Son Église. Leur unité n'est pas seulement celle d'une somme d'individus, mais une solidarité spirituelle qui n'a de réalité que dans la mesure où ils sont en Christ, et par là, dans son Église.

Il en est, d'autre part, qui prennent le terme ἁγίων au sens neutre aussi bien qu'au masculin. D'après eux, l'expression désigne une participation aux choses saintes, c'est-à-dire aux moyens de grâce. De justes relations avec les choses saintes sont tenues pour la marque principale de la sainteté du fidèle.

D'autres, qui considèrent la Parole de Dieu et le Saint-Esprit comme la seule source de la Communion des saints, tiennent en même temps à souligner l'importance d'une vie de justice et de sainteté. Ils voudraient également accentuer le caractère sacré et la valeur de la personnalité individuelle. Ce faisant, ils se garderaient des conséquences funestes d'un individualisme trop marqué, en insistant sur la nature sociale de la communion en Christ. Puisque le terme « saint » est presque toujours au pluriel dans les Écritures, on estime qu'il n'y a pas de véritable sainteté en dehors de la communion sainte.

Nous reconnaissons que la Communion des saints implique très certainement le partage mutuel par tous les chrétiens vivants, des bénédictions à la fois spirituelles et temporelles. Nous croyons que ce partage mutuel doit dépasser toutes les barrières raciales, politiques, sociales et confessionnelles, dans l'esprit de Gethsémani et de la Croix. Telle est par exemple, la communion de ceux qui participent à un mouvement œcuménique véritablement chrétien. Nous avons fait ici l'expérience d'une très réelle, bien qu'incomplète Communion des saints. Nous croyons humblement y éprouver la présence et le pouvoir du Saint-Esprit.

Dans cette section du rapport, s'expriment des points de vue tenus par certains pour exclusifs, mais que la théologie catholique admettrait comme complémentaires. Au cours de la première révision, on avait cherché à atténuer l'opposition qui se faisait jour sur la nature même

de la sainteté, les uns insistant sur les moyens objectifs, les autres sur les dispositions subjectives. Deux phrases entières ont disparu :

Certaines Églises insistent sur de justes relations avec les choses saintes, et sur l'utilisation correcte de tous les moyens de grâce, comme étant les principales marques de la sainteté du fidèle. La sainteté de l'Église consiste en son pouvoir de rendre les hommes saints.

On a, par ailleurs, adouci la phrase suivante :

D'autres parmi nous, bien qu'ils acceptent ces explications de la sainteté et de la communion, désirent placer l'accent principal sur le caractère moral, sur la rectitude et la sainteté de la vie, sur le devoir d'être et d'agir comme le Christ ⁵⁸.

5. *Communion entre les vivants et les morts.*

Toute conception de la Communion des saints réduite à l'Église de la terre exclusivement, est insuffisante. Beaucoup voient dans la Communion des Saints l'affirmation d'une communion ininterrompue entre les vivants et les morts en Christ. Ils croient qu'ils sont eux-mêmes en communion avec ceux qui les ont devancés, et ils l'expriment dans leur culte. Ils se réjouissent de penser que les chrétiens prennent de plus en plus conscience de la proximité des rachetés du monde invisible; ils refusent de croire que la mort détruise la communion de ceux qui sont sur la terre avec ceux qui les ont devancés.

Il suffit à certains de confier leurs morts à Dieu et de savoir qu'ils sont unis à eux par Christ. D'autres considèrent que c'est un privilège et un devoir chrétien que de prier pour les morts. D'autres encore, conscients de la présence vivante, de la protection et du secours des saints, leur demandent de prier pour eux.

Nous sommes unanimes à penser qu'il convient de rappeler avec gratitude le souvenir de ceux qui, comme disciples du Christ, l'ont confessé en leur temps et leur génération, gagnant par là des victoires pour Christ et pour Son Royaume.

Nous désirons qu'il soit clairement établi que « la communion entre les saints et Christ ne les rend en aucune manière participants de l'essence de Sa Divinité ni égaux à Lui en quoi que ce soit ». En aucune circonstance, la sympathie pour cette doctrine ne doit voiler ou obscurcir la suprême et unique médiation de Jésus-Christ, comme notre Seigneur et notre Rédempteur. Cet honneur rendu aux saints ne doit jamais non plus tomber dans la superstition ou dans l'abus.

Comme à propos de la Sainte Vierge, on a dû, au sujet des relations entre les vivants et les défunts, renoncer à une affirmation générale. On confesse que la communion des saints réduite aux frontières d'ici-bas est insuffisante, mais on a changé, au cours de la seconde révision, le texte primitif : « Nous voyons en outre dans la Communion des Saints, l'affirmation d'une communion ininterrompue entre les vivants

⁵⁸ *Ibid.*, p. 384.

et les morts en Christ », en celui moins compromettant qu'on vient de lire : « Beaucoup voient... », et ainsi de suite pour le reste du paragraphe.

6. Conclusion.

Une saine compréhension de la doctrine de la Communion des saints nous aidera à saisir plus vivement ces deux choses : Dans cette vie, nous sommes membres les uns des autres, et :

Nous nous sommes approchés de la montagne de Sion, de la cité du Dieu vivant, de la Jérusalem céleste, des myriades qui forment le chœur des anges, de l'Église des premiers-nés inscrits dans les cieux, de Dieu qui est le Juge de tous, des esprits des justes parvenus à la perfection et de Jésus, qui est le Médiateur de la Nouvelle Alliance (Hébreux xii, 22-24).

Lors de la seconde révision avait été ajouté ce qui concerne la communion dans cette vie. Le professeur Slosser lui-même avait proposé cette addition qui permet d'exprimer, dans la conclusion même, la double dimension de la communion des saints :

Tout à la fin, on n'insiste pas suffisamment sur l'application de la doctrine à la vie dans ce monde; nous voulons quelque chose qui en souligne les effets dans la pratique mutuelle de notre vocation en tant que citoyens du royaume céleste. Pour faire justice à l'ensemble de la doctrine, il est nécessaire que les deux croyances soient mentionnées dans cette phrase finale ⁵⁹.

Ainsi amendée, cette section du rapport, de nouveau soumise le 17 août à l'assemblée générale, fut approuvée *nemine contradicente* ⁶⁰.

VI. — RÉACTIONS SUSCITÉES PAR LE RAPPORT DE LA CONFÉRENCE.

Les orthodoxes s'étaient réjouis de la première rédaction, tout en soulignant les divergences qui subsistaient :

Quant à la partie extrêmement importante de ce Rapport, concernant la Communion des saints, nous reconnaissons que sur le sujet de la vénération due à la Sainte Vierge — Mère de Dieu, Théotokos — et aux saints, un progrès très appréciable a été accompli. Néanmoins, des différences essentielles subsistent encore, et nous Orthodoxes, nous sommes sentis tenus de relever en note, les points de divergence qui nous concernent ⁶¹.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 185.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 196.

⁶¹ Déclaration signée des délégués et lue le 16 août par l'archevêque Germanos, de Thyatire, dans *Actes d'Edimbourg*, p. 177. Sur le rôle joué à la Conférence par les orthodoxes, du point de vue de l'œcuménisme catholique, voir : Dom Bede WINSLOW, *The Orthodox and Edinburgh, 1937*, dans *The Eastern Churches Quarterly*, 3 (1938), p. 1-14.

Le jour même où cette déclaration était lue, les orthodoxes, par la bouche de l'archimandrite Constantinides, exprimaient leur vive déception de ne plus trouver dans l'édition révisée le passage le plus important à leurs yeux, celui concernant la Mère du Christ ⁶². Des protestants, pour des motifs opposés, se montraient également peu enthousiastes. Le pasteur Ruppeldt, de l'Église évangélique de Slovaquie, regrettait qu'il n'y ait pas eu sur cet important rapport une discussion générale préliminaire et concluait que le rapport n'était pas indispensable ⁶³. Le doyen Sperry rapporta des critiques reprochant au travail de la commission d'avoir été précipité; il ajouta qu'à ce moment il serait très difficile de retirer purement et simplement le rapport, car ce serait tromper la confiance des orthodoxes à qui la promesse avait été faite de l'inclure dans le programme ⁶⁴.

C'est dans cette atmosphère que fut accepté le rapport qui, au fond, comme il arrive presque toujours avec des formules de compromis, ne satisfaisait pleinement aucun groupe. Il ne faut donc pas se faire illusion sur le sens du *nemine contradicente*. S'il faut regretter la permanence des divisions constatées, on ne peut pourtant reprocher au comité de révision d'avoir modifié le texte, « afin d'éviter tout soupçon de faire dire à certains ce qu'ils ne peuvent pas approuver ⁶⁵ ».

Les réactions devant le rapport officiel semblent trahir les mêmes ambiguïtés et le même malaise que l'on avait ressentis lors de la Conférence. Les Églises de tradition catholique se montrèrent favorables à la déclaration. La plupart des autres lui prêtèrent une signification très générale, conformément à leur conception de l'Église comme « communauté des fidèles », ou bien la passèrent simplement sous silence. Ce silence gêné ne trompait personne. Des deux côtés perçait souvent du mécontentement. Les orthodoxes regrettaient que l'on ait donné au rapport final une formulation vague et insuffisante. Certains protestants trouvaient, au contraire, qu'on ne s'était pas opposé assez vigoureusement à des doctrines insolites.

⁶² *Actes d'Edimbourg*, p. 184.

⁶³ *Ibid.*, p. 186-187.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 187.

⁶⁵ Le doyen SPERRY, *Actes d'Edimbourg*, p. 188.

Un réformé comme Henri Clavier se contentait d'écrire :

Les orthodoxes ont fait connaître leur point de vue, qui n'est pas sans grandeur, mais où la place qu'ils font à la Très Sainte Vierge et aux saints leur reste assez particulière dans le mouvement ⁶⁶.

Un homme du calibre d'Alfred E. Garvie exprimait plus franchement son avis qui était sans doute celui d'un grand nombre :

Je regrette qu'ils [les orthodoxes] persistent à introduire le sujet de l'invocation des saints et spécialement de la mère de Jésus et que l'opposition des Protestants n'ait pas été plus définitivement déclarée, non à l'honneur de celle que Dieu a tant honorée, mais à l'attribution à Marie d'une médiation qui pourrait sembler une atteinte à la médiation unique du Christ ⁶⁷.

De son côté, le professeur L. Zander ne dissimulait pas la déception des orthodoxes et leur sentiment d'être tenus à l'écart ou du moins d'être l'objet de plus de curiosité que de profonde sympathie. Reproduisons le passage qui concerne directement le thème de la communion des saints. On sent dans ces lignes, en même temps qu'une foi réelle dans le mouvement œcuménique, un amour intransigeant et inconditionné de la vérité :

Mais le seul document qui peut être considéré comme étant conçu dans une langue non protestante (je parle du rapport de la sous-commission sur la communion des saints) a été tellement estropié par l'Assemblée générale que la tendance panprotestante du Congrès est devenue évidente. Je n'oublierai jamais la réplique, sérieuse et consciencieuse, d'ailleurs, d'un des membres qui, parlant de ce rapport, si cher aux orthodoxes, a dit : « Tout ceci est tellement étranger à notre point de vue, tout ceci provoque tant de difficultés qu'il serait mieux de rejeter ce rapport dans sa totalité. » Si nous, orthodoxes, suivions cette logique, nous devrions prendre une attitude négative envers tout le Mouvement. [...]

En disant ces choses très dures, je ne voudrais pourtant pas paraître pessimiste, car, depuis Stockholm et Lausanne, il y a certainement un progrès dans la volonté de se faire comprendre mutuellement. Mais je dois répéter que tant que le monde protestant ne verra dans la vénération de la Vierge et dans la conception de l'Église que des originalités de l'orthodoxie auxquelles on peut être indulgent — sans vouloir comprendre que ces vérités forment une manière de concevoir l'incarnation du Christ et sont donc à la base même de notre foi, — aucun vrai rapprochement ne sera possible ⁶⁸.

⁶⁶ H. CLAVIER, *Oxford-Edimbourg, Aperçu général, chronique et parallèle*, dans *Le Christianisme social*, 50 (1937), p. 169.

⁶⁷ Alfred E. GARVIE, *Perspectives du Mouvement « Foi et Constitution »*, *ibid.*, p. 260.

⁶⁸ L. ZANDER, *Réflexions d'un orthodoxe. Lettre ouverte au pasteur E. Gounelle*, *ibid.*, p. 290-291. Voir *id.*, *Mouvement œcuménique*, dans *Irénikon*, 14 (1937), p. 527, à propos du chapitre sur la communion des saints dans le rapport : « Dans son essence cette résolution touche aux mêmes problèmes que les deux chapitres précédents. Sa

Les réponses des Églises au Rapport de la Conférence d'Édimbourg ne sont peut-être pas très révélatrices du sentiment général. Plusieurs ne touchent même pas la question de la communion des saints⁶⁹. D'autres manifestent pourtant un louable effort de compréhension et montrent jusqu'à quel point l'étude de la communion des saints en a obligé plusieurs à s'interroger sur leur propre tradition et à se demander s'ils n'avaient pas indûment méconnu ou rejeté des éléments authentiques de la vie et de la doctrine chrétiennes. Comme le texte de ces réponses est aujourd'hui difficilement accessible et qu'il ne semble jamais avoir été traduit en français, nous en donnerons ici de larges extraits qui aideront mieux que les analyses que nous en aurions présentées à se faire une idée exacte de la position de plusieurs confessions chrétiennes vis-à-vis de la communion des saints. Nous suivrons l'ordre où ces réponses ont été classées dans la brochure publiée par le Comité de continuation de la Conférence d'Édimbourg⁷⁰.

L'Église anglicane, dans son ensemble, semble avoir réagi très positivement. Il fallait s'y attendre car, même si on observe une grande variété d'opinions sur les points particuliers qui intègrent la doctrine de la communion des saints, les théologiens anglicans en ont souvent traité; peut-être même ont-ils consacré à ce sujet un aussi grand nombre d'études que les théologiens catholiques⁷¹. Les anglicans étaient donc familiers avec l'idée de communion des saints et ont pu accueillir avec faveur la partie du rapport s'y rapportant.

Église épiscopaliennne des États-Unis :

On trouve aussi la preuve d'une prise de conscience croissante de vérités longtemps négligées. Ainsi, par exemple, le sympathique exposé

confession se base sur les Saintes Ecritures. Elle parle de l'Eglise — visible et invisible — en accentuant surtout la seconde. Mais elle parle de tout ceci dans un langage différent, car ce sont les représentants de l'Orthodoxie qui ont pris la part dirigeante dans son élaboration. Pour l'admettre, la majorité protestante a éprouvé les mêmes difficultés que connaissent et dont souffrent toujours les orthodoxes dans les congrès œcuméniques : tout paraît admissible, mais les prémisses, les présupposés sont différents, et cette partie invisible et inexprimée des résolutions crée de l'inquiétude et du malaise. »

⁶⁹ C'est ainsi que l'on ne trouve pratiquement rien sur ce sujet dans la première série des réponses : *Statements Received from Churches on the Report of the Edinburgh Conference*, First Series (Faith and Order Pamphlet No. 93).

⁷⁰ *Statements Received from Churches on the Report of the Edinburgh Conference*, Second Series, 1940 (Faith and Order Pamphlet No. 94).

⁷¹ Qu'il nous suffise de mentionner ici deux classiques : John PEARSON, *An Exposition of the Creed*, A new ed. by James NICHOLS, Londres, 1862, p. 501-512; H.-B. SWETE, *The Holy Catholic Church; the Communion of Saints, A Study in the Apostle's Creed*, Londres, 1915.

donné au chapitre IV sur la communion des saints. Alors qu'il révèle des différences d'interprétation et de manières de faire, dans un champ qui est encore pour beaucoup d'Églises un terrain interdit, le ton de ce chapitre répond à la déclaration initiale où il est dit que ce membre du crédo [sur la communion des saints] « exprime une vérité précieuse pour tous les chrétiens ». Nous croyons qu'une étude ultérieure de ce sujet aidera à clarifier la conception qu'on se fait de l'Église et à favoriser l'accord sur ce point ⁷².

L'Église anglicane du Canada :

[...] nous considérons également la déclaration sur « la communion des saints » comme une contribution authentique et valable. Nous espérons que son importance sera largement reconnue et que ce sujet sera encore l'objet d'un examen sympathique. Venant comme elle le fait d'une assemblée d'une si grande diversité, elle doit être considérée comme un remarquable énoncé ⁷³.

L'Église d'Angleterre :

Dans la section sur la communion des saints (chapitre IV), la condition des saints comme sujets de la grâce divine devrait être ajoutée aux définitions contenues dans le Rapport, afin de mettre cette section en relation avec les déclarations sur la grâce.

La question de la communion des saints en est une qui a intéressé spécialement l'Église orthodoxe et qui a beaucoup ajouté à la richesse de sa vie religieuse. Son absence de beaucoup d'autres Églises s'est traduite par une absence de chaleur et une aridité d'aspect. Cette section du rapport représentait le défrichement d'un nouveau champ et constitue une avance considérable vers une plus profonde compréhension entre Églises. Il a ouvert de nouvelles voies de pensée sur un sujet qui requiert discussion. Les aspects les plus controversés concernent la vénération des saints et particulièrement de la Bienheureuse Vierge Marie, mais on peut se demander s'il y a ici quoi que ce soit qui, proprement défini et compris, est susceptible d'empêcher l'unité ⁷⁴.

La réponse de l'Union congrégationaliste d'Angleterre et du pays de Galles est probablement très représentative de l'attitude de plusieurs autres Églises « libres » :

Le rapport sur la communion des saints (chapitre IV) traite d'un sujet à propos duquel il y avait eu auparavant peu de préparation. Il ne fait guère plus qu'ouvrir la discussion sur un thème où, dès le début, les communions protestantes et catholiques paraissent inintelligibles les unes aux autres. Les représentants de la tradition protestante, à qui le culte catholique des saints et de la Vierge avait paru un scandale, ont au moins appris quelque chose sur ce qu'il signifie pour leurs frères catholiques et comment il est en relation avec de profondes conceptions de la vie chrétienne que nous devons reconnaître comme fondées dans le

⁷² *Statements...*, Second Series, p. 3.

⁷³ *Ibid.*, p. 11.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 14

Nouveau Testament, et que nous avons peut-être considérées avec trop peu d'attention ⁷⁵.

La déclaration des « Disciples et Églises du Christ » commence par une note positive :

Nous sommes heureux qu'on ait discuté ce sujet et que l'on accepte généralement cette vérité que, dans le culte, l'Église de la terre et l'Église du ciel sont une devant Dieu.

Les remarques suivantes sont pourtant négatives. D'abord à propos des relations avec les saints :

[...] nous regardons comme particulièrement dangereux d'encourager à implorer les prières des saints devant Dieu, comme pratique distincte des prières *pour* les défunts.

Puis on continue :

Nous ne croyons pas que ce soit le rôle de l'Église chrétienne de développer une théologie relative à la place de la Mère de notre Seigneur, ou à la hiérarchie entre les êtres créés, y inclus les anges. Ces sujets sont hautement « spéculatifs » et éloignés des réels problèmes que la théologie doit affronter. L'histoire de ces recherches et les pratiques qui ont pris origine de cet état d'esprit hautement « spéculatif » n'encouragent pas leur réintroduction par les Églises qui les ont laissées de côté ⁷⁶.

Les « Amis » (Quakers) affirment que certains sujets qui ont donné lieu à la Conférence à de vives discussions ne présentent guère pour eux de difficultés. Le terme de « Communion des saints » réfère à une « profonde communauté spirituelle dans le Christ » (« a deep spiritual fellowship in Christ »); cette communion se réalise dans une société religieuse lorsqu'elle est « réunie » dans l'Esprit de Dieu. Cette communauté dans l'Esprit ne se confine point à la vie d'ici-bas. Les « Amis » ne croient pas qu'on doive condamner les prières pour les défunts, non plus que les prières les uns pour les autres, bien que Dieu puisse être atteint sans nul intermédiaire. Ils insistent sur l'expérience de la communion ⁷⁷.

Les observations des vieux catholiques sont signées de l'archevêque A. Rinkel et de l'évêque A. Küry. Les prélats veillent à ne pas restreindre la communion des saints à une fraternité ou à une participation commune aux biens spirituels ici-bas sur la terre. Ils admettent

⁷⁵ *Ibid.*, p. 29.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 41.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 56-57.

les prières pour les défunts, de même que le culte et l'intercession des saints. Ils s'expliquent à ce propos :

On doit particulièrement ici se rappeler l'axiome *lex orandi lex credendi*. Dans ce contexte nous sommes aussi convaincus de posséder une pratique de foi qui ne se trouve pas affirmée *expressis verbis* dans la Sainte Écriture, mais qui dans sa nature la plus profonde s'enracine en elle et est attestée aussi dès les temps les plus anciens⁷⁸.

Les deux derniers témoignages que nous avons à rapporter sont assez négatifs. L'un émane de l'Église réformée d'Alsace et Lorraine :

Nous nous sentons unis en Dieu à tous les croyants qui ont vécu et qui sont morts en Jésus-Christ. Cependant nous ne trouvons pas dans la Bible un enseignement concernant les relations entre les vivants et les morts (chap. IV⁷⁹).

L'autre est de l'Église unie de l'Inde du Sud :

Nous n'avons ni doctrine ni formulaire en référence au sujet [de la communion des saints] et ne pouvons accepter l'enseignement de certaines autres Églises qui en possèdent, ne trouvant pas de garantie dans l'Écriture pour un tel enseignement. Nous croyons que la nécessité pour tous les disciples du Christ maintenant sur la terre et qui sont appelés à être des saints, de se reconnaître mutuellement et de vivre en communion les uns avec les autres, est une vérité bien plus importante⁸⁰.

* * *

Voici donc constitué un dossier passablement homogène. Les études et les échanges de vue dont nous avons rapporté les échos ont été conduits au cours d'une période très brève. A peine posée lors de la Conférence de Lausanne (1927), et encore de façon assez indirecte, la question de la communion des saints ne commença à être examinée pour elle-même que trois ans avant la Conférence d'Édimbourg (1937) où elle occupa une place importante. Le rapport préparatoire rédigé par G. J. Slosser, le rapport même de la Conférence, les réponses des Églises, tout cela s'inscrit dans une même ligne de recherche hésitante et inquiète, dans un même climat un peu lourd, où flotte parfois un air de suspicion ou de dépit, mais où aussi, il faut le reconnaître, de franches déclarations de foi et des efforts généreux pour s'ouvrir à la pensée d'autrui jettent fréquemment un rayon de soleil.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 69-70; cette déclaration est reproduite dans son texte allemand (voir A. KÜRY, *Die Weltkonferenz für Glauben und Verfassung in Edinburgh*, dans *Internationale kirchliche Zeitschrift*, 28 [1938], p. 14-16).

⁷⁹ *Ibid.*, p. 75; cette réponse est publiée dans son texte original français.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 81.

Le thème de la communion des saints reparaitra à plusieurs reprises dans les travaux de *Foi et Constitution*. Nous y reviendrons dans un prochain article⁸¹ qui produira cette fois des pièces plus disparates, dont les dates s'échelonnent du lendemain de la Conférence d'Édimbourg (1937) à l'Assemblée d'Evanston du Conseil œcuménique des Églises (1954). Nous en profiterons pour essayer de dégager la signification des études de *Foi et Constitution* sur la communion des saints.

En nous en tenant à la période que nous venons d'examiner, nous pouvons déjà constater le double intérêt de la question, au point de vue de l'œcuménisme : comme les autres au programme du mouvement, celle-ci s'est révélée pour plusieurs, au plan doctrinal, l'occasion d'un examen de conscience et d'un enrichissement; en raison de la place qu'elle tient dans la pensée orthodoxe et de l'extrême réserve avec laquelle elle est envisagée par les confessions de tradition protestante, elle devait provoquer un affrontement dont l'issue s'avère décisive pour le mouvement œcuménique tel que lié aux institutions que nous connaissons. En d'autres mots, le dialogue théologique était-il possible, l'est-il actuellement, entre l'orthodoxie et le protestantisme⁸² ? Les

⁸¹ *Aspects de la communion des saints dans les travaux de la Commission « Foi et Constitution » : de la Conférence d'Édimbourg à celle de Lund*, à paraître dans *Sciences ecclésiastiques*, 15 (1963), fascicule 2.

⁸² Nous donnons quelques références à des études facilement accessibles à propos de l'attitude des orthodoxes vis-à-vis du mouvement œcuménique, selon les cadres que lui fournit actuellement le Conseil œcuménique des Églises. Nous laissons totalement de côté la question des rapports des orthodoxes avec l'Église catholique : plusieurs revues spécialisées fournissent à ce sujet toute l'information désirable.

N. ZERNOFF, *art. cit.*, dans R. ROUSE et S. C. NEILL, *A History of the Ecumenical Movement*, p. 645-674 (le meilleur travail d'ensemble); G. THILS, *Histoire doctrinale du mouvement œcuménique*, p. 217-221; M.-J. LE GUILLOU, *Mission et Unité. Les exigences de la communion*, Paris, 1960, chap. VII : *L'Église orthodoxe et le mouvement œcuménique*, p. 153-180; métropolitain GERMANOS, *Die orthodoxe Kirche und die Einigungsbestrebungen*, dans *Internationale kirchliche Zeitschrift*, 28 (1938), p. 204-217; Georges FLOROVSKY, *The Eastern Orthodox Church and the Ecumenical Movement*, dans *Theology Today*, 7 (1950), p. 68-79; P. DUMONT, *L'Assemblée d'Amsterdam et l'Orthodoxie grecque*, dans *Irénikon*, (1950), p. 88-96.

Plusieurs études de valeur ont pris place dans 1954-1954. *L'Église et les Églises... Etudes et travaux offerts à Dom Lambert Beauduin*, Chevetogne, 1955; mentionnons : Clément LIALINE, *La position spéciale de l'Orthodoxie dans le problème œcuménique*, II, p. 389-413; Bede WINSLOW, *An Orthodox Considers the Problem of Oecumenism*, II, p. 423-428 (à propos de L. Zander).

H. S. ALIVISATOS, *Orthodoxy, Protestantism and the World Council of Churches*, dans *Ecumenical Review*, 6 (1953-1954), p. 277-286; Antoine KARTACHOFF, *Orthodox Theology and the Ecumenical Movement*, *ibid.*, 8 (1955-1956), p. 30-35; Boris A. BOHRINSKOY, *Orthodoxy in the Ecumenical Movement*, *ibid.*, 14 (1961-1962), p. 323-328; Joseph GILL, *Les orthodoxes et le Congrès d'Amsterdam*, dans *Unitas*, 3 (1950), p. 77-87; Bede WINSLOW, *Etude sur l'œcuménisme catholique, orthodoxe et protestant*, *ibid.*,

pages qui précèdent suggèrent la réponse suivante : ce dialogue s'avère difficile et ne saurait être poursuivi sans exiger beaucoup des interlocuteurs (humilité, charité, franchise, fermeté, ouverture d'esprit), mais ceux qui ont vraiment à cœur les objectifs du mouvement œcuménique et qui surtout mettent une confiance inconditionnée dans l'efficacité de la prière du Christ : « Qu'ils soient un... », ne sauraient jamais se résigner à le croire impossible.

Émilien LAMIRANDE, o.m.i.,
professeur à la Faculté de Théologie.

p. 167-172; C.-J. DUMONT, *La délégation orthodoxe d'Evanston*, *ibid.*, 7 (1955), p. 4-6; P. DE LETTER, *The Eastern Orthodoxy Churches and the World Council of Churches*, dans *The Eastern Churches Quarterly*, 14 (1962), p. 275-282; Avery R. DULLES, *The Orthodox Churches and the Ecumenical Movement*, dans *Downside Review*, 75 (1957), p. 38-54.

On se fera une idée des hésitations de l'Eglise orthodoxe en face du mouvement œcuménique, en même temps que des passions que soulève le problème des relations avec les chrétientés occidentales, en lisant le texte des interventions de S.Exc. M^{sr} Irénée, métropolite de Samos, et de S.Exc. M^{sr} Pantéléimon, métropolite de Salonique, lors d'une assemblée de l'épiscopat orthodoxe de Grèce (1958), dans *Istina*, 6 (1959), p. 387-414; voir C.-J. DUMONT, *Rome, Constantinople et Genève*, *ibid.*, p. 415-426. Pourtant, à la Nouvelle-Delhi, en 1962, on a pu parler d'une présence de l'orthodoxie « une, décontractée et dialoguante » : M.-J. LE GUILLOU, *La 3^e Assemblée du Conseil œcuménique*, dans *Vers l'unité chrétienne*, 15 (1962), p. 18-19; Boris A. BOHRINSKOY, *Le rôle de l'Orthodoxie à la Nouvelle-Delhi*, dans *Rythmes du monde*, 10 (1962), p. 44-51.

On lira aussi avec intérêt le texte des allocutions prononcées à l'occasion de la consécration épiscopale de M^{sr} Emilianos Timiadis, représentant du patriarcat œcuménique près le Conseil œcuménique des Eglises, dans *Vers l'unité chrétienne*, 13 (1960), p. 84-86. Nous ne pouvons que mentionner de façon générale la littérature au sujet de l'entrée de l'Eglise orthodoxe de Russie dans le Conseil œcuménique; *La Revue du Patriarcat de Moscou* a elle-même publié plusieurs articles à cette occasion.

L'Ordinaire du lieu et la dispense des pérégrins

II. — EXPOSITION CANONIQUE (*suite*).

2. *Exposition des principes.*

Dans cette seconde partie, nous établirons la notion de juridiction, ses divisions; nous verrons ensuite quelle interprétation doit recevoir le pouvoir de juridiction.

a) *Nature du pouvoir de juridiction.* — Les auteurs ne concordent pas quand il s'agit de définir le pouvoir de juridiction. Certains définissent le pouvoir de juridiction du for externe et semblent alors réserver cette définition pour le pouvoir de juridiction, entendu au sens strict³⁸. Et dès lors, l'on éprouve de la difficulté à définir le pouvoir de juridiction du for interne³⁹. Est-ce que ce serait encore un pouvoir de juridiction au sens strict ?

D'autres auteurs veulent définir le pouvoir de juridiction en faisant la distinction entre pouvoir privé et pouvoir public.

D'autres semblent affirmer que le pouvoir de juridiction du for interne est pouvoir de juridiction parce qu'il est ordonné par le pouvoir du for externe et est acquis par une mission canonique qui est un acte de juridiction du for externe⁴⁰. Mais dans ce cas, le pouvoir de juridiction du for interne ne retient plus la nature de pouvoir de juridiction si ce n'est que par dénomination. Il ne serait donc pas à proprement parler un pouvoir de juridiction, puisque la dénomination de soi ne pose rien de réel dans un sujet.

³⁸ JONE, *Com. in Codicem iuris canonici*, I, p. 196 : « Potestas iurisdictionis in foro externo est potestas publica regendi et gubernandi baptizatos... » Il semble dès lors que le pouvoir de juridiction du for interne ne soit plus une « potestas publica » ce qui semble contraire au droit.

³⁹ BESTE, *Intr. in Codicem*, p. 215, fait la distinction entre pouvoir privé et pouvoir public, mais à cause de la définition donnée ensuite du for externe et du for interne, il semble difficile d'inclure dans « pouvoir public » le pouvoir de juridiction du for interne.

⁴⁰ VAN HOVE, *Prolegomena*, p. 32, note 1 : « Ideo tamen vocatur potestas iurisdictionis (potestas fori interni sacramentalis) quia ordinatur potestate fori externi et acquiritur missione canonica, quæ est actus iurisdictionis fori externi. »

Afin de garantir au pouvoir de juridiction du for interne, sa nature de vrai pouvoir de juridiction, c'est-à-dire pouvoir public et parfait, nous faisons les distinctions suivantes, en nous appuyant sur le canon 196 lui-même : « *Potestas iurisdictionis seu regiminis, quæ ex divina institutione est in Ecclesia...* »

Nous distinguons entre pouvoir au sens large et pouvoir au sens strict :

A) Le pouvoir de juridiction au *sens large* peut alors se diviser ainsi :

a) en raison de son *origine* :

- 1) il est de droit naturel : le pouvoir du père sur son fils, du mari sur la femme;
- 2) il provient d'un pacte, d'un vœu; ainsi les relations d'un supérieur d'une communauté avec les membres de cette communauté;
- 3) il provient d'une disposition positive du droit : le pouvoir du recteur dans un collège, du curé dans sa paroisse en ce qui relève exclusivement et originairement de son office curial;

b) en raison de son *exercice* : s'exerce généralement sur une société imparfaite ⁴¹.

c) en raison de sa *qualification* : ce pouvoir au sens large est un pouvoir privé parce que s'enracinant dans une société privée. Une société privée, en effet, en tant que telle, ne poursuit le bien que d'un groupe, à l'exclusion des autres membres de la société civile qui, elle, est publique. Une société privée s'insère comme une partie dans une société parfaite.

B) Le pouvoir de juridiction au *sens strict* :

a) en raison de son *origine* : il est ou bien de droit divin naturel : celui qui convient à la société civile;

b) il est ou bien de droit divin positif : celui qui est connaturel à l'Eglise elle-même, can. 196 : « *quæ ex institutione divina est in Ecclesia* ⁴² »; ce pouvoir sera cependant :

⁴¹ BENDER, *Ius publicum eccl.*, p. 27 : « *Societas imperfecta est aut ea quæ tanquam finem habet bonum quod non in suo ordine est completum sed bonum quod vel est pars talis boni completi vel medium ad tale bonum consequendum; aut ea quæ non disponit de mediis necessariis et sufficientibus ad bonum completum consequendum.* »

⁴² BESTE, *Intr. in Codicem*, p. 215 : « *Quæ (hæc potestas iurisdictionis) connaturaliter cum ecclesia ex institutione divina positiva ortum ducit.* »

- 1) vicaire : quand il s'agit du pouvoir du for interne sacramental, en tant que rattaché au droit divin lui-même;
- 2) propre à l'Église et par conséquent pouvoir humain, mais toujours d'institution divine, ainsi le pouvoir de faire des lois, etc.⁴³;
- 3) il est conféré par le droit divin lui-même pour le suprême pontificat, et par mission canonique aux autres membres qui le recevront, can. 109;
- c) en raison de son *exercice* : il s'exerce sur une société parfaite, société civile ou religieuse⁴⁴;
- d) en raison de *qualification* : ce pouvoir au sens strict est un pouvoir public parce que s'enracinant dans une société parfaite et par conséquent publique, parce que poursuivant le bien complet de tous les individus ou groupes d'individus. Ainsi la société civile poursuit le bien commun temporel de tous les individus; l'Église poursuit le bien spirituel de tous les fidèles ou groupes de fidèles.

A la suite de ces distinctions posées, nous pouvons maintenant tenter de définir ce que l'on entend par pouvoir de juridiction au sens large et pouvoir au sens strict.

Le pouvoir de juridiction au sens large : est un pouvoir privé, enraciné dans une société imparfaite, et ordonné au bien de cette société imparfaite médiatement ou immédiatement.

Le pouvoir de juridiction au sens strict : est un pouvoir public⁴⁵, c'est-à-dire enraciné dans une société parfaite, et ordonné au bien de cette société médiatement ou immédiatement. Ainsi le pouvoir de juridiction dans l'Église. S'il s'agit du pouvoir de juridiction du for interne même sacramental, il sera considéré comme pouvoir public,

⁴³ Voir VAN HOVE, *Prolegomena*, p. 31.

⁴⁴ BENDER, *Ius publicum eccl.*, p. 27 : « Exemplum societatis perfectæ in ordine naturali est societas civilis seu civitas, de qua scribit S. Thomas : « Civitas est communitas perfecta; quod ex hoc [Aristoteles] probat, quia cum omnis communicatio hominum ordinetur ad aliquod necessarium vitæ, illa erit perfecta communitas, quæ ordinatur ad hoc quod homo habet sufficienter quicquid est necessarium ad vitam. Talis communicatio est civitas. »

⁴⁵ REIFFENSTUEL, *Ius can. universum*, I, p. 543 : « dicitur Potestas publica ad excludendam videlicet eam potestatem, seu auctoritatem, quam habet maritus in conjugem, pater in filium, dominus in servum, magister in discipulum, et tutor in pupillum. Hæc enim non est jurisdictio proprie dicta, cum magis ad domesticam, seu æconomicam ac privatam quam ad publicam gubernationem spectat. »

parce que s'enracinant dans cette société parfaite qu'est l'Église. Mais ce pouvoir sera exercé secrètement. Car il faut bien distinguer entre la nature et l'exercice d'une chose. Ce pouvoir du for interne nous le qualifions de public parce que rattaché à une société parfaite et partant publique. Il est exercé cependant secrètement, c'est-à-dire qu'il atteint premièrement et d'abord le bien particulier de l'individu⁴⁶. Ce pouvoir est donc ordonné médiatement au bien commun de la société parfaite⁴⁷. Ces distinctions posées, l'on peut affirmer que le pouvoir de juridiction au sens strict est un pouvoir public, et cela vaut même pour le pouvoir de juridiction du for interne même sacramental.

Mais on objectera : le pouvoir de juridiction du for interne sacramental du curé est un pouvoir attaché à son office paroissial. La paroisse constitue une société imparfaite. Ce pouvoir devrait donc être pouvoir privé, parce que s'enracinant dans une société imparfaite. Nous répondons que ce pouvoir du for interne sacramental du curé lui est donné quand lui est conféré son office curial, mais ce pouvoir, s'il est rattaché à cet office, n'en provient pas comme de sa source. Ce pouvoir du for interne qu'exerce le curé s'enracine dans l'Église elle-même, car il est bien d'institution divine. Et c'est pourquoi ce pouvoir du for interne du curé est pouvoir public. L'on objectera encore que ce pouvoir s'exerce d'abord pour le bien de chaque paroissien et, médiatement, pour le bien de la communauté imparfaite : la paroisse. Donc ce n'est pas un pouvoir public. Nous avons établi que la notion de « public » attribuée au pouvoir du for interne provient d'une société parfaite et partant publique, et cela suffit, même s'il doit s'exercer secrètement. Et ce pouvoir demeure toujours ordonné médiatement à cette société parfaite qu'est l'Église.

b) *Division du pouvoir de juridiction.* — Nous avons défini le pouvoir de juridiction au sens strict (for interne et for externe) pouvoir public, qui a sa source dans une société parfaite, et est ordonné immédiatement ou médiatement à la fin de cette société parfaite, can. 196.

⁴⁶ REGATILLO, *Inst. iuris canonici*, I, p. 255 : « Et fori interni (potestas) quæ in secreto exercetur, [...] immediate et directe bonum privatum respicit... »

⁴⁷ VAN HOVE, *Prolegomena*, p. 32 : « Potestas iurisdictionis stricte intelligitur potestas publica ad bonum commune directa. Quæ autem spectat absolutionem a peccato, intendit immediate bonum singulorum, indirecte tantum bonum commune. »

Ce pouvoir au sens strict se divise en pouvoir ordinaire et pouvoir délégué, can. 197, § 1. Sans s'éloigner du texte canonique, il devient assez facile de bien fixer ce que l'on entend par pouvoir ordinaire et pouvoir délégué.

Le pouvoir *ordinaire* ⁴⁸ est celui qui est attaché à l'office par le droit lui-même, can. 197, § 1. Il faut entendre le terme « office » selon les déterminations données au can. 145, § 1. Quand il est dit « ipso iure annexa », négativement ceci exclut un acte personnel du Législateur, de son successeur ou d'un Supérieur ⁴⁹. Positivement, ceci signifie que ce pouvoir provient du droit écrit ou coutumier, commun ou particulier ⁵⁰.

Le pouvoir *délégué* est celui qui est commis à une personne, can. 197, § 1. Le code n'ajoute rien d'autre. D'où il semble juste de dire que ce pouvoir demeure délégué, qu'il soit concédé par le droit ou par le Supérieur légitime.

Le pouvoir délégué est celui qui est commis à une personne, soit absolument, sans raison spéciale, soit en raison de l'habilité démontrée dans l'exercice d'un office que cette personne occupe déjà. Ce pouvoir sera commis à la personne « a iure » ou « ab homine ».

Nous disons « ab homine », quand le pouvoir est concédé à une personne par un acte particulier du Supérieur. Nous disons « a iure », quand le pouvoir est concédé à une personne par le droit, ainsi le pouvoir commis aux simples confesseurs, can. 882; 883, § 1; 990, § 2; 1044; 1045, § 3; 1098, § 2 ⁵¹.

c) *Interprétation de la juridiction.* — Nous avons donné en résumé les grandes divisions du pouvoir de juridiction; dans l'application, quelle interprétation doit recevoir chacune de ces parties : pouvoir ordinaire et pouvoir délégué ?

⁴⁸ REIFFENSTUEL, *Ius can. universum*, I, p. 544 : « Iurisdictio ordinaria dicitur ea quæ cuipiam iure proprio, seu ratione officii, aut dignitatis suæ ex lege, canone, consuetudine competit... »

⁴⁹ Il semble logique de conclure que tout pouvoir concédé par un acte particulier du Supérieur soit un pouvoir délégué, même s'il s'agit de faculté habituelle. Ainsi, VAN HOVE, *De disp.*, n. 393.

⁵⁰ Si le pouvoir est rattaché par une loi *particulière* à un office déjà constitué par le droit commun, il semble qu'il faille considérer ce pouvoir comme pouvoir ordinaire, parce qu'alors on ne fait qu'appliquer le principe donné au can. 197, § 1.

⁵¹ Voir MICHIELS, *N. Generales*, II, p. 693-697.

Le canon 200, § 1, statue que le pouvoir ordinaire de juridiction et le pouvoir délégué « *ad universitatem negotiorum* » doit recevoir une interprétation *large*. Et ceci s'entend bien puisque ce pouvoir provient de l'Office et ainsi dans son exercice il ne comporte pas de préjudice à un tiers. Le pouvoir délégué, excepté celui « *ad universitatem negotiorum* » reçoit une interprétation stricte parce que découlant de la volonté d'un Supérieur, pouvoir qui ne peut être présumé en matière aussi importante de la juridiction au sens strict.

L'interprétation stricte et l'interprétation large sont fondées sur la signification réelle des mots. Elles sont parties composantes de l'interprétation *compréhensive*; celle-ci peut se définir : la signification large ou stricte, mais *propre* des mots. Nous disons signification propre, c'est-à-dire que le mot par sa nature même, sans imposition de sens métaphorique ou extensif, peut signifier ce pour quoi on l'emploie. L'interprétation *compréhensive* est fondée sur quelque chose de tout à fait objectif. Nous disons signification propre, mais large, en tant qu'on inclut tous les éléments qui peuvent entrer proprement sous ce mot; ainsi, le terme « *clerici* » peut s'appliquer, dans un sens propre et large, aux séculiers et aux religieux tonsurés (can. 108, § 1). Nous disons signification propre, mais stricte, en tant que l'on inclut seulement quelques-uns des éléments qui peuvent entrer réellement dans la signification du mot. Ainsi le mot « *clerici* » excluant les religieux tonsurés pour ne signifier que les séculiers.

Dans cette première section intitulée : « Définitions de termes et Exposition de principes », nous avons donné les principaux éléments qui doivent entrer dans la présente démonstration ou discussion, à savoir si l'Ordinaire du lieu peut dispenser les pérégrins.

III. — DISCUSSION.

Les définitions et principes étant posés, il ne nous reste plus qu'à discuter le problème, à savoir si les *pérégrins sont sujets au pouvoir de dispenser* de l'Ordinaire du lieu où ils se trouvent. Les cas étudiés seront ceux des canons 1045, 990, § 1, 2237, où il s'agit de la dispense d'une loi générale déterminée; nous étudierons aussi les cas prévus aux canons 15 et 81 où il s'agit de la dispense d'une loi générale non expressément déterminée en ces canons, pourvu qu'il s'agisse cependant

d'une loi où le Souverain Pontife a coutume de dispenser, non de celles dont il ne dispense jamais parce qu'elles intéressent de trop près le bien commun ou parce que le droit naturel s'y oppose ⁵².

A. ÉTUDE DES CANONS 94, § 1, 201, § 1, 1043, 1245, 1313, n. 1.

On trouvera des éléments de solution par l'étude des canons où la notion de « sujet » apparaît soit explicitement ou implicitement; il faudra en même temps considérer les différentes façons dont on peut être « sujet ». L'on se demandera si, pour être « sujet », il faut l'être quant à tout le pouvoir, ou si on peut l'être seulement quant à une partie du pouvoir de l'Ordinaire. Si on peut l'être quant à une partie du pouvoir, en des cas expressément déterminés, pourra-t-on l'être encore en d'autres cas non déterminés ?

1. *Étude particulière des can. 94, § 1, 1043, 1245, 1313, n. 1.*

Il convient d'abord d'examiner chaque canon ou chaque groupe de canons, où apparaît la notion de « sujet » au moins implicitement, afin de mieux connaître la notion de sujétion en droit, ce qui nous permettra de déterminer si vraiment il existe une sujétion totale ou partielle. Si la première existe, et l'on peut déjà dire *a priori* qu'elle existe, elle établira des rapports fondés en justice entre le fidèle sujet et son Ordinaire ou curé propre. L'on verra en même temps si la seconde établit des rapports en justice ou en charité. Ce premier chapitre a donc pour but d'établir la notion de sujétion en droit canonique.

a) *Notion de sujet dans le can. 94, § 1.* — Le canon 94, § 1, dit que, par le domicile ou le quasi-domicile, chacun acquiert (*sortitur*) un curé et un Ordinaire propre. La contrepartie de ce même canon peut alors s'énoncer ainsi : celui qui a un curé propre et un Ordinaire propre devient sujet *propre* de ce curé ou Ordinaire. Quant à la notion de sujet ou de sujétion qui apparaît d'une façon expresse au

⁵² Can. 15 : « Leges, etiam irritantes et inhabilitantes, in dubio iuris non urgent; in dubio autem facti potest Ordinarius in eis dispensare, dummodo agatur de legibus in quibus Romanus Pontifex dispensare solet. »

moins implicite dans le canon 94, § 1, nous pouvons faire le résumé suivant :

Sont sujets en droit canonique :

- A) ceux qui ont domicile ou quasi-domicile⁵³;
- B) ils sont sujets quant à *tout* le pouvoir de ce curé ou Ordinaire⁵⁴;
- C) ils ont un Ordinaire propre ou curé propre et sont en conséquence sujets *propres*. Cette appellation d'Ordinaire propre et de curé propre n'est pas inutile, puisqu'en maintes occasions, elle servira à déterminer des droits ou obligations appartenant exclusivement à l'Ordinaire ou curé du domicile ou quasi-domicile; ainsi aux canons 44, § 1; 128; 216, § 1; 778; 859, § 3; 1023, § 1; 1028; 1216, § 1; 1230, § 1; 1333, § 2, etc.

De ce qui est donné explicitement ou implicitement aux termes du canon 94, § 1, l'on peut affirmer que :

- A) les sujets de l'Ordinaire du lieu sont *généralement* ceux qui ont domicile ou quasi-domicile;
- B) le pouvoir total de l'Ordinaire du lieu est *généralement* exercé sur ceux qui ont domicile ou quasi-domicile.

Mais en disant que « les sujets de l'Ordinaire du lieu sont généralement ceux qui ont domicile ou quasi-domicile », l'on veut signifier que, par le domicile ou quasi-domicile, le fidèle devient sujet *a)* quant à la *totalité* du pouvoir de l'Ordinaire du lieu, *b)* qu'il devient sujet *quasi-permanent dans le temps* : car aussi longtemps qu'il conserve son domicile ou quasi-domicile, aussi longtemps il reste sujet de cet Ordinaire du lieu où il a domicile ou quasi-domicile, *c)* qu'il devient sujet *quasi-permanent dans le lieu* : car celui qui a domicile ou quasi-domicile demeure généralement dans ces dits lieux.

Mais à envisager le pouvoir de l'Ordinaire du lieu, sous un aspect particulier : pouvoir de juridiction du for interne et excluant ce caractère de permanence dans le temps et le lieu, il ne serait plus vrai de dire que sont généralement sujets deux qui ont domicile ou quasi-

⁵³ REGATILLO, I, *De Personis*, p. 149, n. 194 : « Per domicilium aut quasi-domicilium quisque proprium parochum et Ordinarium sortitur, i.e. *subditus* fit determinatæ parœciæ ac diocesis. »

⁵⁴ BERUTTI, II, *De Personis et de clericis in genere* : « Ordinarius loci et parochus territorialis propriam suam quisque iurisdictionem *plene* exercere possunt solummodo erga suos subditos, seu erga fideles qui sint incolæ vel advenæ intra fines eorum territorii. »

domicile. Car les pérégrins sont, en cette matière, sur le même plan que les « incolæ » ou « advenæ », can. 881, § 1.

Donc en disant que « généralement sont sujets ceux qui ont domicile ou quasi-domicile » l'on veut entendre l'exercice total et quasi permanent du pouvoir de l'Ordinaire, et rapports fondés en justice entre cet Ordinaire propre et sujet propre.

b) *Notion de sujet dans les can. 1043, 1245, 1313, n. 1.* — Dans les canons 1043, 1245, 1313, n. 1, il s'agit de dispense; dispense qui peut être accordée tant à ceux ayant domicile ou quasi-domicile qu'aux pérégrins, c'est-à-dire à tous ceux « in proprio territorio actu commorantes ».

Quant à la notion de sujet ou de sujétion qui apparaît d'une façon expresse et explicite dans ces can. 1043, 1245, 1313, n. 1, nous pouvons établir le résumé de la question de la façon suivante :

Sont *sujets* en droit canonique, en matière de dispense, *au moins dans les cas* ci-dessus expressément donnés :

- A) même les pérégrins, c'est-à-dire ceux qui ont l'« actualis commoratio »;
- B) ils sont sujets non quant à tout le pouvoir du curé ou de l'Ordinaire du lieu, mais quant au *pouvoir de juridiction du for externe, en matière de dispense*⁵⁵;
- C) ils n'acquièrent pas d'Ordinaire propre ou de curé propre par ce fait qu'ils peuvent obtenir dispense de l'Ordinaire du lieu où ils se trouvent. Mais l'Ordinaire du lieu où ils se trouvent devient plutôt leur *Supérieur*. Ainsi dans une sentence de la Rote : « ... itaque vel ratione transitus, non quidem Ordinarium, sed Superiorem (peregrini) sortiuntur⁵⁶ ».

Cet Ordinaire du lieu, pourrait-on dire, agit en raison de son office, car l'office lui donne l'exercice du pouvoir de juridiction; mais comme il n'agit pas nécessairement en vertu d'une obligation de justice,

⁵⁵ RODRIGO, II, *De legibus*, p. 344 : « tota eiusdem (legis) necessitas per solam Superioris voluntatem inducitur et sustinetur; ergo per meram eiusdem retractationem poterit totaliter vel partialiter cessare »; cette volonté, le Supérieur la manifeste en vertu du pouvoir de juridiction du for externe (législatif); il la manifeste soit en liant soit en déliant.

⁵⁶ S.R. ROTÆ, *Decisiones*, 25 maii 1925, vol. 17, Romæ, 1935, p. 197, ad 3; *Il Monitore Ecclesiastico*, quæstioni matrimoniali, 37 (1925), p. 204-209 : « ... debbono avere, se non un Ordinario, un Superiore che, p.es. li punisca... »

mais plutôt de charité, il n'agit plus « ex officio » ou « ex justitia », et c'est pourquoi il semble juste d'affirmer qu'il agit comme Supérieur et non comme Ordinaire propre.

En d'autres termes, il peut dispenser parce qu'il est Ordinaire, cet office lui conférant pouvoir de juridiction, mais en regard des pérégrins, il n'agit pas comme Ordinaire, mais comme Supérieur.

c) *Notion de sujet dans le canon 201, § 1.* — L'étude des canons précédents montre que la sujétion peut être totale ou partielle. Elle est totale, s'il s'agit de celui qui a domicile ou quasi-domicile; elle est partielle, au moins pour ce que nous connaissons jusqu'à présent, quant à ceux qui n'ont que l'« actualis commoratio », en matière de dispense prévue aux canons 1043, 1245, 1313, n. 1.

Il résulte que le can. 201, § 1, n'est pas un canon déterminant, mais un canon à déterminer, quant à la notion de « subditos » qu'il renferme. La loi énoncée dans ce canon se lit ainsi : « Le pouvoir de juridiction ne peut être directement exercé que sur les sujets seulement. » N'apparaît pas ici cette qualification de « subditos proprios », mais le texte dit simplement « solos subditos ».

D'où ce terme « subditos », inclus en ce canon, peut suppléer pour les « subditos proprios », donnés au canon 94, § 1; il peut aussi suppléer pour les can. 1043, 1245, 1313, n. 1, où il est question des pérégrins. Car si le pouvoir de juridiction est considéré non dans sa totalité, mais en tant que pouvoir du fort externe, et en matière de dispense prévue aux can. 1043, 1245, 1313, n. 1, il s'exerce même sur les pérégrins : c'est dire qu'ils deviennent sujets, au moins en cette matière et dans ces canons⁵⁷. En un mot, le terme « subditos » contenu dans ce canon 201, § 1, supplée pour les *sujets propres* (can. 94, § 1), et aussi pour les *pérégrins*, en matière de dispense selon les canons 1043, 1245, 1313, n. 1. C'est ce que nous connaissons expressément pour le moment.

Qu'il suffise de faire remarquer en passant que l'interprétation des auteurs n'est pas constante quand il s'agit de ce canon 201, § 1, et en particulier en ce qui concerne l'adverbe « directe ». Certains auteurs formulant le canon dans un sens négatif, disent : « Le pouvoir de

⁵⁷ BESTE, *Introductio in Codicem*, ed. 3, p. 220 : « ... indirecte vero iurisdictio exerceri potest etiam in illos, qui ratione materiæ competentis superioris subduntur ideoque eius iurisdictioni obnoxii fiunt. »

juridiction peut s'exercer indirectement sur des non-sujets. » Et comme les pérégrins sont considérés généralement comme n'étant pas sujets, du moins en regard de tout le pouvoir de juridiction, le pouvoir de juridiction sera exercé sur eux indirectement ⁵⁸.

D'autres auteurs soutiennent que le pouvoir de juridiction, lorsqu'il atteint les pérégrins, les atteint directement. L'expression « le pouvoir de juridiction peut s'exercer indirectement sur des non-sujets » vaudrait généralement pour ceux qui sont exempts de la juridiction de l'Église, mais qui, en vertu d'une relation avec une autre personne, jouirait de la dispense accordée à cette autre personne. Ainsi dans Cappello : « Indirecte etiam in alios, v.g. Ecclesia eam jurisdictionem exercet in infideles ⁵⁹. » De même dans Prummer et Jone ⁶⁰. Selon ces derniers auteurs mentionnés, le pouvoir de juridiction s'exercerait indirectement quand il s'agit de personnes non baptisées qui n'ont par conséquent aucun rapport avec la juridiction ecclésiastique. Ainsi dans le cas du privilège Paulin : non seulement la personne baptisée, mais aussi la personne non baptisée voit le lien du mariage naturel dissous : mais la personne non baptisée est atteinte indirectement : elle est dispensée en vertu de la personne baptisée qui, elle, est dispensée directement. Il en va de même quand il s'agit d'un empêchement de disparité de culte.

Nous adhérons à cette seconde opinion : le pouvoir de juridiction, quand il atteint les pérégrins, les atteint *directement*. Ceci nous semble plus conforme aux termes canoniques.

⁵⁸ CESTERLE, *Dict. de Droit canonique*, fasc. 31, p. 232 : « Mais la juridiction peut être exercée *indirectement* par l'effet d'une fiction de droit. Le bien commun de l'Église, tant gouvernante que gouvernée, exige en effet que le pouvoir de juridiction s'applique à des non-sujets dans la mesure où ils ont quelque relation juridique avec celui qui en est investi. Cette relation naît de la résidence dans le diocèse (can. 881, § 1; 14, § 1, nn. 2, 2; 1043-1045; 1245); du fait de la connexion des matières; et des autres causes en vertu desquelles l'Ordinaire local est compétent, bien qu'il ne soit pas l'Ordinaire propre (can. 1560-1568). » — BESTE, *Intr. in Codicem*, p. 220.

⁵⁹ CAPPELLO, *Sum. I.C.*, I, ed. 5, p. 235.

⁶⁰ JONE, *Con. in Cod. I.O.*, I, p. 202-203 : « Can. 201, § 1, terminus « subditus » sumi videtur in sensu lato. Ordinarii ergo potestatem suam dispensandi sive incolas, sive peregrinos *directe* exercent [...] iurisdictio indirecte exercetur, si mediante subjecto passivo ordinatur ad aliud subjectum passivum. Casus evenit v.g. si matrimonium solvitur ope privilegii Paulini. Quo in casu non solum pars baptizata sed etiam pars non baptizata solvitur a vinculo matrimonii naturalis, etsi pars non baptizata iurisdictioni ecclesiasticæ non subditur. Simile quid habetur, si agitur de impedimento consanguinitatis et pars non baptizata matrimonium contrahit cum persona baptizata et in tertio gradu lineæ collateralis consanguinea, nulla impetrata dispensatione. »

Et en effet, pour être sujet, il faut un titre réel, juridique vis-à-vis du supérieur.

Quand il s'agit d'un domicilié ou quasi-domicilié, celui-ci, de par la volonté du législateur, a comme titre juridique : le domicile ou quasi-domicile. C'est un titre qui le fait sujet de l'Ordinaire du lieu ou du curé en toute matière (can. 94, § 1); quand il s'agit du pérégrin, de par la volonté du législateur, le titre de l'« actualis commoratio » le fait sujet au moins en certaines matières (can. 881, § 1; 1043-1045; 1245; 1313, n. 1; 1565, § 1; 1566, § 1; 2253, § 3, etc.).

Donc quand l'Ordinaire ou le curé exerce son pouvoir en cette matière vis-à-vis du pérégrin, il l'exerce maintenant sur des sujets. C'est pourquoi le canon : « Le pouvoir de juridiction n'atteint directement que les sujets », vaut aussi pour les pérégrins quand l'Ordinaire ou le curé peut exercer sur eux sa juridiction.

2. *Étude comparée des can. 94, § 1, 201, § 1,
et des can. 1043, 1245, 1313, n. 1, 201, § 1.*

La notion de sujet au can. 94, § 1, supplée pour le sujet au sens strict. La notion de sujet aux can. 1043, 1245, 1313, n. 1, supplée pour le sujet au sens large, c'est-à-dire pour celui qui a l'« actualis commoratio ».

La notion de sujet au can. 201, § 1, peut suppléer pour le sujet au sens strict et même entendu au sens large en vertu des can. 1043, 1245, 1313, n. 1.

a) *Étude comparée des can. 94, § 1, et 201, § 1.* — De ce qui est donné explicitement par les canons 94, § 1, et 201, § 1, et si l'on considère le pouvoir de l'Ordinaire dans sa totalité, il sera vrai de dire ou d'affirmer que les sujets de l'Ordinaire du lieu sont généralement ceux qui ont domicile ou quasi-domicile; mais si l'on considère le pouvoir de l'Ordinaire, comme pouvoir de juridiction du *for interne*, il ne sera plus vrai de dire que sont généralement sujets ceux qui ont domicile ou quasi-domicile, car en vertu du can. 881, § 1, les pérégrins deviennent, en cette matière, aussi bien sujets que les « incolæ » ou « advenæ ».

b) *Étude comparée des canons 1043, 1245, 1313, n. 1, et 201, § 1.* — De ce qui est donné explicitement par les canons 1043, 1245, 1313,

n. 1, et 201, § 1, et si l'on considère le pouvoir de juridiction du *for* externe quant à la dispense, il n'est pas permis de dire que sont généralement sujets, en cette matière, ceux qui n'ont que l'« *actualis commoratio* », car ces canons sont peut-être taxatifs; il n'est pas vrai de dire non plus que ce sont seulement ceux qui ont domicile ou quasi-domicile, car ces canons ne sont peut-être pas taxatifs. Et c'est cela qu'il s'agit de prouver.

3. Conclusion de cette étude comparée.

Si l'on fait une brève synthèse de ce qui vient d'être dit ou démontré, l'on peut résumer ainsi la question :

- A) l'Ordinaire du lieu dans l'exercice *total* de son pouvoir a pour *sujets* ceux qui ont *domicile ou quasi-domicile*, car ces titres juridiques font le fidèle sujet quant à toute l'amplitude du pouvoir de l'Ordinaire, can. 94, § 1;
- B) l'Ordinaire du lieu dans l'exercice *particulier* du pouvoir de juridiction aura pour *sujets* (can. 201, § 1) :
 - a) s'il s'agit du pouvoir de juridiction du *for interne* : tous ceux qui ont l'« *actualis commoratio* », can. 201, § 1, avec can. 881, § 1;
 - b) s'il s'agit du pouvoir de juridiction du *for externe* et quant à la dispense :
 - 1) tous ceux qui ont domicile ou quasi-domicile;
 - 2) ceux qui ont l'« *actualis commoratio* », au moins dans les cas prévus aux can. 1043, 1245, 1313, n. 1.

Tandis que le canon 94, § 1, considère l'Ordinaire du lieu dans l'exercice total de son pouvoir, le canon 201, § 1, le considère soit dans l'exercice total, soit dans l'exercice partiel, d'où il arrive que la notion de sujet varie selon que l'on est au canon 94, § 1, ou au canon 201, § 1.

La notion de sujet est prise au canon 94, § 1, en regard du pouvoir total de l'Ordinaire. La notion de sujet au canon 201, § 1, est prise en regard soit du pouvoir total, soit en regard du pouvoir de juridiction du *for interne* ou du *for externe*.

4. *Position du problème : les can. 1043, 1245, 1313, n. 1, sont-ils taxatifs ?*

Les pérégrins, puisqu'ils peuvent être dispensés aux canons 1043, 1245, 1313, n. 1, deviennent en cette matière sujets et au moins dans les cas donnés. Mais peuvent-ils l'être en d'autres cas où il est question de dispense ? En d'autres termes, ces canons 1043, 1245, 1313, n. 1, sont-ils taxatifs ?

a) *Doute quant aux sujets de la dispense.* — En dehors des cas explicitement donnés par le Code, il s'élève parfois des doutes à savoir si, en d'autres canons où il est question de la dispense, les pérégrins peuvent être encore dispensés. Donc, dans ces canons, tels les canons 1045, 2237, 990, § 1, en regard d'une matière déterminée, la dispense, il y a doute quant aux sujets de la dispense. Dans ces canons, il n'y a pas de doute à l'égard des sujets de l'Ordinaire du lieu à parler généralement, mais il y a doute à l'égard des sujets de la dispense en rapport avec le pouvoir particulier de l'Ordinaire du lieu : pouvoir de juridiction du for externe de dispenser.

Il n'y a pas de loi générale déterminant qui sont sujets de la dispense; il n'y a pas non plus de loi particulière⁶¹. Dans quelques canons où il est question de la dispense, can. 1043, 1245, 1313, n. 1, apparaissent les pérégrins comme sujets; mais c'est tout ce que nous savons. Nous ignorons s'ils peuvent être sujets en d'autres canons où ils ne sont pas expressément mentionnés.

b) *Pas de loi générale déterminant les sujets de la dispense.* — Il n'y a pas de loi générale déterminant qui sont sujets de la dispense; il n'y a pas non plus de loi particulière. Il y a donc un doute : qui est *sujet de la dispense* en droit canonique ? le pérégrin peut-il être compris comme sujet de la dispense ? Le recours au canon 94, § 1, en relation avec le canon 201, § 1, ne semble pas autorisé, soit pour une réponse affirmative, soit pour une réponse négative. Pour la réponse négative on dit : « Le pouvoir de juridiction ne s'exerce que sur ceux qui ont domicile ou quasi-domicile et par conséquent le pouvoir de dispenser qui est pouvoir de juridiction. » Si par pouvoir de juridic-

⁶¹ ROBERTI, *De delictis et poenis*, vol. I, pars 2^a, p. 309, note 2 : « Codex nullum principium generale statuit quoad exercitum iurisdictionis in peregrinos... »

tion on entend le pouvoir particulier du for externe de dispense, l'on ne sait pas vraiment s'il ne s'exerce que sur ceux qui ont domicile ou quasi-domicile; il faudrait savoir au préalable si les canons 1043, 1245, 1313, n. 1, sont taxatifs ou non.

Comme il n'y a pas de loi générale, ni de loi particulière pour résoudre le doute posé : est-ce que les pérégrins sont sujets de la dispense ?, comme le recours aux canons 94, § 1, 201, § 1, présupposerait ce qui est à prouver, le moyen canonique pour résoudre le doute posé est le recours au canon 20 où il est dit : « Si certa de re desit expressum præscriptum legis sive generalis sive particularis, norma sumenda est, nisi agatur de pœnis applicandis, a legibus latis in similibus [...] a stylo et praxi Curiae romanæ ⁶²... »

« Si certa de re », il s'agit bien d'un point précis et déterminé; il s'agit en ce canon de suppléer sur un point particulier une norme d'agir à cause du silence du Code sur ce point particulier. Dans le présent cas, il s'agit du sujet de la dispense qui n'est pas déterminé en de nombreux canons et en particulier aux canons 1045, 2237, 990, § 1, 15, 81.

Si l'on réussit à démontrer qu'en ces endroits déterminés, les pérégrins peuvent être sujets, ce sera affirmer a) que les canons 1043, 1245, 1313, n. 1, ne sont pas taxatifs, b) que les sujets de la dispense sont en outre des « incolæ » et « advenæ », même les pérégrins. Si la démonstration ne peut s'établir, il faudra alors convenir que les présents canons sont taxatifs et que les pérégrins ne peuvent être dispensés qu'en ces endroits précis.

B. LES CANONS 1043, 1245, 1313, N. 1, SONT-ILS TAXATIFS ?

Peut-on argumenter que ces canons sont taxatifs, par le fait que les pérégrins sont mentionnés explicitement ? Si on le prouve à partir de ce fait, l'on devra affirmer alors que ceux qui ont domicile ou quasi-

⁶² S.R. ROTÆ, *Decisiones*, 25 maii 1925, vol. 17, Romæ, 1935, p. 197, ad 3 : « ... Unde liquet potestatem explicite datam Ordinariis locorum quoad dispensationem a lege communi de observantia festorum, abstinentiæ et ieiunii (can. 1245), a votis (can. 1313) non esse accipiendam ut exceptionem firmanthem regulam in contrarium, sed ut expressionem mentis legislatoris ad normam can. 20. » — RESTE, *Introductio in Codicem*, ed. 3, p. 220 : « Revera Codex illam auctoritatem (dispensandi peregrinos) disertis verbis in nonnullis casibus tribuit, v.g. in can. 881, § 1; 1039; 1043; 1045; 1245; 1313, n. 1, proindeque, applicando principium de legibus latis in similibus in can. 20 admissum, eadem norma in aliis casibus valere dicenda est, si certa de re desit expressum præscriptum legis. »

domicile sont généralement sujets de la dispense. Si la preuve contraire s'établit, les pérégrins deviendront alors sujets presque à égal titre que les sujets propres en cette matière; l'on pourra alors conclure *qu'en matière de dispense* les pérégrins et les « incolæ » ou « advenæ » sont généralement sujets de l'Ordinaire du lieu. Ainsi l'expression du canon 201, § 1, « le pouvoir de juridiction ne s'exerce que sur les sujets » pourra s'entendre même des pérégrins si l'on prouve vraiment que l'exercice particulier du pouvoir de juridiction du for externe de dispense les atteint eux aussi.

1. *La notion de pérégrins n'est pas limitée à ces canons.*

Nous démontrons d'abord que la notion de *pérégrins* n'est pas limitée à ces canons 1043, 1245, 1313, n. 1, même si nous les considérons en eux-mêmes.

a) *La notion de pérégrins est incluse pour plus de clarté.* — L'extension explicite faite aux pérégrins en ces canons est voulue *pour plus de clarté* et comme « per abundantiam » dit Michiels, et il ajoute :

Comme c'est pour le simple motif de clarté qu'au mot « subditis » sont ajoutés les mots « etiam extra territorium » (can. 1245, § 1) ou encore « ubique commorantes » (can. 1043), car ces mots, en vertu du canon 201, § 3, sont de soi inutiles.

Et l'auteur continue :

La mention explicite des sujets propres et des pérégrins dans ces canons n'est pas voulue pour marquer l'opposition entre les sujets propres et les pérégrins quant à leur sujétion en matière de dispense; elle serait tout au plus faite pour marquer *l'extension* de la juridiction, car le pouvoir de dispenser de l'Ordinaire à l'égard de ses sujets propres excède les limites de son territoire, alors qu'il n'en va pas de même pour les pérégrins qui ne peuvent être dispensés que dans le territoire ⁶³.

⁶³ MICHIELS, *Normæ Generales*, II, p. 731 : « Responderi enim potest quod extensio explicita ad peregrinos ibi solummodo majoris claritatis causa addita est et per abundantiam, similiter ac meræ claritatis causa verbo « subditis » ibidem adjunguntur verba « etiam extra territorium » (can. 1245, § 1) vel « ubique commorantes » (can. 1043) quippe quæ verba vi canonis 201, § 3, per se sunt inutilia; vel adhuc, quod indicatio explicita tam propriorum subditorum tam peregrinorum in iis canonibus probabiliter non facta est ad affirmandam oppositionem inter proprios subditos et peregrinos quoad ipsam eorum subjectionem, sed solummodo quoad ad eorum subjectionis extensionem, in quantum scilicet potestas dispensativa erga proprios subditos a Superioribus competentibus exerceri potest « etiam extra territorium », dum potestas dispensativa erga peregrinos solummodo exerceri potest « in suo territorio. » — RODRIGO, *De legibus*, II, p. 359 : « Levius putamus argumentum a contrario deductum contra hanc sententiam (affirmativam) ex eo quod alias, v.c. in can. 1245 expresse extenditur ad peregrinos facultas dispensandi ab observantia festorum atque abstinentiæ et ieiunii, concessa Ordinariis locorum et parochis : quod quidem non inutiliter fieri censendum est.

Il semble préférable de négliger cet argument qui fait les canons taxatifs parce que les pérégrins y sont mentionnés explicitement. Ce serait supposer que le législateur a prévu tous les cas particuliers, ce qui n'est pas admissible en droit. Il convient donc de chercher une argumentation qui s'enracine plus directement dans les principes du droit canonique.

b) *La notion de pérégrins comme base d'interprétation analogique.* — « Il apparaît clairement que le pouvoir explicitement donné aux Ordinaires des lieux de dispenser de la loi commune de l'observance des fêtes, du jeûne (can. 1245), des vœux (can. 1313, n. 1) ne doit pas être considéré comme une exception confirmant une règle générale contraire, mais comme l'expression de la volonté du législateur selon le canon 20⁶⁴. »

D'où il est bien indiqué que ces canons 1245, 1313, n. 1, 1043 ne sont que l'expression de la volonté du législateur de vouloir dispenser les pérégrins, quand ce sera nécessaire, puisque ces canons ne constituent pas une exception, mais sont plutôt donnés par mode d'exemple, pouvant servir de base à une interprétation analogique.

c) *La notion de pérégrins apparaît explicitement en d'autres canons.* — En d'autres canons, où une matière différente est engagée, les pérégrins sont faits explicitement sujets de l'Ordinaire du lieu. Ainsi au canon 1565, § 1, en raison du contrat : « Ratione contractus pars conveniri potest coram Ordinario loci in quo contractus initus est vel adimpleri debet. » Le canon suivant statue le même pouvoir pour l'Ordinaire du lieu, mais en raison du délit, cette fois : « Ratione delicti reus forum sortitur in loco patrati delicti » (can. 1566, § 1). En vertu du can. 1560, le fidèle peut comparaître devant le tribunal de l'Ordinaire du lieu qui ne soit pas son Ordinaire propre; au n. 1, il est dit : « Actiones de spolio, coram Ordinario loci rei sitæ »; n. 3 :

Responderi enim potest, in primis non deesse semel aut iterum in Codice IC formulas per se non absolutas necessarias, sed quæ aut forte aliquando per inadvertentiam exciderunt aut utiles adhuc sunt in materia frequentissimi usus, ut accidit in casu proposito. »

⁶⁴ S.R. ROTÆ, *Decisiones*, 25 maii 1925, vol. 17, Romæ, 1935, p. 197, ad 3 : « Unde liquet potestatem explicite datam Ordinariis locorum quoad dispensationem a lege communi de observantia festorum, abstinencia, ieunii (can. 1245), a votis (can. 1313, n. 1) non esse accipiendam ut exceptionem firmantem regulam in contrarium, sed ut expressionem mentis legislatoris ad normam can. 20. »

« Causæ quæ versantur circa administrationem, coram Ordinario loci ubi administratio gesta est. »

C'est donc la volonté du législateur que le pérégrin ne soit pas soustrait à toute juridiction vis-à-vis de l'Ordinaire du lieu où il se trouve. S'il y a quelque nécessité qui touche au bien spirituel du fidèle soit directement, soit indirectement, il peut être sujet de l'Ordinaire du lieu où il se trouve.

2. La notion de pérégrins est incluse implicitement au can. 1045.

Les auteurs discutent pour savoir si les pérégrins mentionnés au canon 1043 sont encore contenus dans le canon 1045. Quelques auteurs s'appuyant sur le principe suivant : « Le pouvoir de dispenser est pouvoir de juridiction et celui-ci ne s'exerce généralement que sur les sujets propres » nient à l'Ordinaire du lieu ou au curé le pouvoir de dispenser les pérégrins aux termes du canon 1045⁶⁵. La plupart des auteurs donnent une réponse affirmative.

a) *Discussion dans « Periodica » par A. Vermeersch.* — Vermeersch expose le « species facti » suivant :

Un évêque, sujet à la Propagation de la Foi, est consulté par d'anciens diocésains pour régulariser leur mariage. Ils n'ont plus domicile ou

⁶⁵ BENDER, *Legum ecclesiasticarum interpretatio et suppletio*, Desclée, 1961, p. 157 : « Sed canon 1045 nullo verbo coniunctivo unitur cum his canonibus (1043-1044). Incipit tanquam ex novo, et statuit ius aliud, modo independenti. Solummodo ad determinandum obiectum dispensationis refert ad obiectum dispensationis concessæ in canonibus præcedentibus. In can. 1045 igitur habetur concessio simpliciter facta, et independenter. In eo conceditur dispensandi potestas, quin expresse designentur personæ, quæ dispensari possunt. Porro, si hæ personæ non expresse designentur (sicut designantur in can. 1043), istæ determinantur applicatione normæ generalis. Norma generalis est, quod potestas iurisdictionis exerceri potest erga solos subditos, ad normam scilicet can. 94 et 201, a.v. non erga omnes in territorio commorantes. Norma : *erga omnes in territorio* commorantes est norma specialis, quæ viget pro paucis tantum potestatibus, et proinde semper in lege inserta habetur, quoties legislator velit, ut potestas etiam erga hos omnes exerceri potest (can. 1043, 1245, 1313 et saltem quoad validum exercitium can. 1095). Probato can. 1045 sub hoc aspectu esse legem certam et non dubiam, sequitur quod dubium aliquorum non iustificet recursum ad finem legis. Hoc recursus sensus quem lex certo habet mutatur. »

La présente thèse : « L'Ordinaire du lieu et la dispense des pérégrins » a été présentée quelques années avant la publication de l'ouvrage du R.P. Bender. On pourrait faire les remarques suivantes en regard de cette citation ; l'auteur écrit : « Canon 1045 nullo verbo coniunctivo unitur cum his canonibus (1043-1044). Incipit tanquam ex novo et statuit ius aliud, modo independenti. » Nous répondons que le can. 1045 est cependant en relation immédiate avec les can. 1043-1044 et qu'il en contient tout l'esprit ; il est dit dans le can. 1045 : « ... sub clausulis in fine can. 1043 statuis... », « super omnibus impedimentis de quibus in cit. can. 1043 ». Seules les circonstances changent. Dans le can. 1043, la circonstance est la suivante : « urgente mortis periculo » et dans le can. 1045 : « cum iam omnia sunt parata ad nuptias ». Quant à la notion de « subditos » et au principe général « potestas iurisdictionis exerceri potest erga solos subditos », des explications ont déjà été données dans les pages précédentes.

quasi-domicile dans le territoire de cet évêque. En vertu de ses facultés, cet évêque régularise leur union et les dispense en même temps d'un empêchement de consanguinité au second degré. Une fois que ses anciens diocésains ont quitté, l'évêque commence à douter et se demande s'il pouvait dispenser.

Et l'auteur répond :

Cette dispense est valide, et pour les raisons suivantes. Dans notre commentaire du décret « Ne Temere » (ed. 5, 1912), nous avons écrit : parce que l'Ordinaire du lieu assiste toujours valablement aux mariages, les parties contractantes, à l'occasion du mariage, semblent bien être sujets de l'Ordinaire du lieu, de sorte qu'il puisse toujours les dispenser valablement, et même licitement si la célébration elle-même est licite. La dispense est comme l'accessoire de l'acte principal en vertu duquel les parties contractantes sont sujets de l'Ordinaire du lieu de la célébration⁶⁶.

b) *Discussion dans « Apollinaris » par S. D'Angelo.* — D'Angelo soutient la même opinion, formulant une preuve différente. La question est la suivante, dit-il : « On se demande si les Ordinaires du lieu peuvent à l'égard des pérégrins user de la faculté concédée au canon 1045. »

Il faut d'abord [dit l'auteur] établir ce qui suit : a) la question ne se limite pas aux seuls empêchements, elle touche au pouvoir de dispenser en général dont nous admettons le principe posé par Maroto à l'égard des sujets de la dispense : « Ce sont, dit-il, tous ceux qui sont en quelque façon sujets de la juridiction du dispensant⁶⁷ » ; b) quant au principe général qui inclut les pérégrins dans le pouvoir de dispenser de l'Ordinaire à moins qu'ils ne soient positivement exclus, nous affirmons avec Claeys-Bouuaert que ce principe ne manque pas de probabilité et que l'on peut l'appliquer en pratique⁶⁸. L'argument négatif tiré du canon 1045 où la mention expresse des pérégrins fait défaut ne me convainc pas, pas plus que le principe qui distingue entre pouvoir de dispenser et pouvoir de juridiction. Voilà donc notre opinion, « salvo meliori iudicio » : 1) la faculté de dispenser (can. 80) se rattache au pouvoir de juridiction (can. 196) ; 2) celle-ci peut s'exercer sur les sujets (can. 201, § 1), non seulement en raison du territoire (can. 94, § 1), mais même pour tout

⁶⁶ VERMEERSCH, dans *Periodica*, 14 (1926), p. 26 : « Quia Ordinarius loci nuptiis semper valide assistit, nubentes videntur, tempore matrimonii, fieri subditi Ordinarii loci ita ut ab eo semper valide dispensari possint, atque etiam licite, si ipsa celebratio matrimonii ibi facta sit honesta. Dispensatio ista est quasi accessorium actus principalis, pro quo nubentes sunt subditi Episcopi loci celebrationis. » — CAPPELLO, *De Matrimonio*, V, ed. 6, n. 252 avec note 15 : « Ordinarius, qui gaudet facultate delegata dispensandi cum suis diocesanis [...] hodie, mutata disciplina, putamus indultum concedi ad normam can. 1043, 1245 et 1313, ita ut indultarius dispensare valeat sive subditos sive ceteros omnes in proprio territorio actu degentes. »

⁶⁷ MAROTO, *Institutiones I.C.*, I, ed. 2, n. 305.

⁶⁸ CLAEYS-BOUUAERT-SIMENON, *Manuale I.C.*, I, ed. 4, n. 233.

autre raison; 3) ces raisons peuvent être le séjour, le contrat, ou le délit; 4) donc quant à l'effet de la dispense, les pérégrins, en raison du contrat, sont considérés comme sujets de l'Ordinaire qui assiste validement à leur mariage. Tous voient l'esprit qui anime le Code qui, selon une tendance déjà ancienne, consiste à augmenter le pouvoir de dispenser des empêchements pour que le bien spirituel des âmes soit mieux assuré ⁶⁹.

D'Angelo semble donc apporter deux raisons pour inclure les pérégrins au canon 1045 : 1° le fait du contrat et 2° cette tendance du législateur à augmenter le pouvoir de dispenser des Ordinaires. Ces raisons ne manquent pas de valeur probante, mais il convient d'en rechercher quelques autres afin d'établir la preuve.

c) *Discussion dans « Consultationes de iure matrimoniali » par G. Œsterle.* — Œsterle apporte une autre raison qui est concluante :

Cette interprétation (celle qui veut que les pérégrins soient dispensés) s'appuie sur les mots même du canon 1045 « quoties impedimentum detegatur cum omnia sunt parata ad nuptias ». Cette circonstance se réalise généralement dans le lieu où le mariage est célébré ⁷⁰.

Cet argument présenté sous une autre forme en fait ressortir toute la valeur. Le curé ou l'Ordinaire assiste validement au mariage dans les limites de leur territoire, qu'il s'agisse de sujets propres ou de pérégrins. Il va de soi qu'un empêchement puisse être découvert alors que tout est prêt pour le mariage, qu'il s'agisse de sujets propres ou de pérégrins. Or le canon 1045 permet de dispenser alors que tout est prêt pour le mariage, sans distinction de sujets propres ou de pérégrins. D'où ce privilège contenu au can. 1045 doit s'appliquer aussi bien aux pérégrins qu'aux sujets propres.

Et Œsterle ajoute un autre argument :

Declaratio authentica die 1 Mart. 1921, supponit casum, quo impedimentum tunc solum in notitiam parochi venit, cum iam omnia parata sunt ad nuptias; supponit ergo communiter parochum illius parœciæ, in qua de facto connubium contrahitur ⁷¹.

⁶⁹ D'ANGELO, *In can. 1045 C.I.C. excursus*, dans *Apollinaris*, 1 (1928), p. 255-256.

⁷⁰ ŒSTERLE, *Consultationes de iure matrimoniali*, p. 139-140 : « Quam interpretationem (ea quæ facit peregrinos subditos in can. 1045) etiam pro can. 1045 postulant verba can. 1045 « quoties impedimentum detegatur cum omnia sunt parata ad nuptias ». Quæ circumstantia generaliter loquendo verificabitur in loco ubi matrimonium contrahitur. »

⁷¹ C.I., 1 Mart. 1921, dans *A.A.S.*, 13, p. 178 : « Utrum an normam can. 1045, §1, clausula « quoties impedimentum detegatur cum iam omnia sunt parata ad nuptias » intelligi debeat stricto sensu : scilicet, quod impedimentum antea omnino ignotum fuerit et tunc rescitur, an potius eo sensu, quod antea cognitum, tunc solum tamen ad notitiam parochi aut Ordinarii sit delatum. Resp. Negative ad primam partem; affirmative ad secundam. »

d) *Discussion dans « De Dispensationibus » par Van Hove.* — Van Hove déclare plus commune l'opinion qui soutient que le pouvoir de dispenser aux termes du canon 1045 vaut même pour les pérégrins :

En vertu du droit, le pouvoir de dispenser des empêchements de mariage, concédé aux Ordinaires du lieu et aux curés aux canons 1043, 1044, s'étend aux sujets propres et à tous ceux qui séjournent dans le territoire; ce même pouvoir, selon l'opinion plus commune, atteint les mêmes personnes au canon 1045 ⁷².

Des commentateurs qui nient le pouvoir de dispenser généralement les pérégrins admettent cette extension au canon 1045, bien qu'elle ne soit pas exprimée explicitement ⁷³.

e) *Argumentation canonique.* — Cette opinion qui veut que les pérégrins soient dispensés au canon 1045 est conforme au texte canonique lui-même.

L'élément de solution se trouve dans la relation entre les canons 1095, § 1, n. 2, et le canon 1045 lui-même.

Il est dit au canon 1095, § 1, n. 2, que le curé et l'Ordinaire du lieu assistent validement au mariage « intra fines dumtaxat sui territorii; in quo matrimoniis nedum suorum subditorum, sed etiam non subditorum valide assistunt ». Le curé ou l'Ordinaire du lieu assiste validement, dans les limites de son territoire, au mariage des sujets propres et des pérégrins. Les pérégrins deviennent sujets en ce cas.

Or le canon 1045, § 1, permet à l'Ordinaire de dispenser de tous les empêchements énumérés au canon 1043, quand l'empêchement est découvert « cum iam omnia sunt parata ad nuptias, nec matrimonium, sine probabili gravis mali periculo, differi possit usque dum a Sancta Sede dispensatio obtineatur ».

Dans les mêmes circonstances, le curé jouit de la même faculté pour les cas occultes quand « ne loci quidem Ordinarius adiri possit, vel nonnisi cum periculo violationis secreti », selon le canon 1045, § 3.

⁷² VAN HOVE, *De Dispensationibus*, p. 393, n. 429 : « Ex dispositione iuris ad subditos ubique commorantes et ad omnes commorantes in loco extenditur potestas dispensandi in impedimentis matrimonii concessa Ordinariis et parochis in cc. 1043 et 1044, et, iuxta communioem opinionem, in can. 1045. »

⁷³ WERNZ-VIDAL, *Ius Matrimoniale*, V, ed. 3^a, n. 423 : « Pariter talis extensio videtur facta in can. 1045 pro casu urgenti. » — JONE, *Com. in Cod. Iuris Canonici*, p. 250 : « Etsi in hoc canone secus ac in can. 1043 sermo non occurrit de omnibus qui in proprio territorio degant, nec de propriis subditis ubique commorantibus, tamen, sec. plurimorum auctorum doctrinam, loci Ordinarius vel ad normam § 3 etiam parochus, facultatibus suis uti possunt etiam in favorem harum personarum. »

Le canon 1095, § 1, n. 2, permet d'assister valablement aux mariages des sujets propres et des pérégrins. Le canon 1045, § 1 et 3, permet de dispenser quand « omnia sunt parata ad nuptias ».

Comme le canon 1095, § 1, n. 2, permet l'assistance valide aux mariages des sujets propres et des pérégrins; comme la circonstance « cum omnia sunt parata ad nuptias » peut se réaliser pour les pérégrins comme pour les propres sujets, et comme en cette circonstance la permission de dispenser est concédée pour des cas déterminés, nous ne voyons pas pourquoi les pérégrins seraient exclus de ce privilège de la dispense. Le pouvoir de les dispenser est inclus implicitement dans les canons que nous venons d'étudier.

Charles-H. LÉVESQUE, prêtre.

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

HERMANN JOSEF FREDE. — *Pelagius, Der Irische Paulustexte, Sedulius Scottus*. Freiburg, Herder, 1961. 24 cm., 165 p. (Vetus Latina, Aus der Geschichte der lateinischen Bibel, 3.)

Depuis la publication par A. Souter du commentaire de Pélage sur les épîtres de saint Paul, les spécialistes n'ont pas cessé d'examiner le problème du texte biblique utilisé dans cet ouvrage. Dans une thèse de doctorat présentée en 1958 à la faculté de théologie de Bonn, Frede avait retracé l'histoire de la traduction latine de l'épître aux Éphésiens. Dans le cadre des travaux préparatoires à l'édition de la *Vetus latina*, il a repris la question avec plus d'ampleur et présente des conclusions apparemment définitives et qui s'appliquent en partie aux autres épîtres. Il soutient que Pélage connaissait la *Vulgate* et que son commentaire est basé sur cette traduction qui, il est vrai, avait repris certaines leçons à la *Vetus latina*. Par ailleurs, il est exclu que Pélage soit lui-même l'auteur de la *Vulgate*. Le problème de l'attribution reste ouvert : à l'exception des Évangiles, dont la traduction est de saint Jérôme, on ignore toujours l'identité du traducteur des écrits du Nouveau Testament.

Frede nous offre une nouvelle édition critique du texte transmis par Pélage. Cette étude l'a amené à examiner deux autres documents qui seraient d'une autre tradition : le *Livre d'Armagh* et le *Collectaneum* de Sedulius Scottus. Ce dernier constitue un témoin indépendant du texte irlandais et ne le cède en importance au *Livre d'Armagh* que parce qu'il ne fournit pas un texte complet ; il peut le compléter et l'améliorer sur plusieurs points. Frede publie pour la première fois le prologue du *Collectaneum* et donne une nouvelle édition du commentaire de l'épître aux Éphésiens. Pour le *Livre d'Armagh*, il dresse la liste des leçons qui diffèrent de la *Vulgate*. Il conclut que le texte irlandais a dû provenir de la Gaule, au cours de la première moitié du V^e siècle.

On devine tout l'intérêt que présentent ces patientes recherches, non seulement pour l'histoire de la transmission du texte biblique et de l'exégèse, mais encore pour la patrologie. Il faudrait rappeler ici, en les transposant, les observations que faisait G. Jouassard au sujet de la Bible grecque (*Requête d'un patrologue aux biblistes concernant les Septantes*, dans *Studia Patristica*, I, *Texte und Untersuchungen*, 63, p. 307-327). On souhaite donc ardemment que se poursuivent le plus rapidement possible, sous la très compétente direction de Dom Bonifatius Fischer, les travaux du *Vetus-Latina-Institut* de l'abbaye de Beuron.

Émilien LAMIRANDE, o.m.i.

* * *

Œuvres de saint Augustin, Six traités anti-manichéens. Texte de l'édition bénédictine, traduction, introduction et notes par R. JOLIVET et M. JOURJON. Paris, Desclée de Brouwer, 1961. 18 cm., 827 p. (Bibliothèque augustinienne, 17, 2^e série.)

Œuvres de saint Augustin, Les Confessions. Texte de l'édition de M. SKUTELLA, introduction et notes par A. SOLIGNAC, traduction de E. TRÉHOREL (†) et G. BOUISSOU. Paris, Desclée de Brouwer, 1962. 18 cm., 2 vol. de 706 et 690 p. (Bibliothèque augustinienne, 13-14, 2^e série.)

La *Bibliothèque augustinienne* s'est enrichie, ces dernières années, de quelques-unes des œuvres les plus fondamentales de saint Augustin. Après les cinq volumes de la *Cité de Dieu*, voici deux volumes consacrés aux *Confessions*. Les six traités antimanichéens qu'on vient également de nous présenter (*De duabus animabus*, *Contra Fortunatum*, *Contra Adimantum*, *Contra epistulam fundamenti*, *Contra Secundinum*, *Contra Felicem Manichæum*) n'entrent sans doute pas dans la même catégorie, mais, en un sens, l'édition de ces œuvres de second plan est peut-être plus utile encore, car on dispose, pour les étudier, d'instruments de travail bien moins nombreux et moins perfectionnés.

Arrêtons-nous d'abord aux traités antimanichéens. M^{gr} Jolivet a traduit les cinq premiers et rédigé quelques notes. M. Jourjon a traduit le *Contra Felicem* et on lui doit les introductions et la plupart des notes. Le texte reprend celui des Mauristes, sauf à quelques endroits où on a préféré une leçon de Zycha. On ne justifie pas cette préférence pour l'édition bénédictine qui paraît un peu surprenante, malgré les insuffisances des travaux de Zycha. L'introduction générale est brève, mais substantielle. La bibliographie fournit des orientations précises. Nous restons quand même toujours un peu sur notre appétit. Il faut en dire autant des introductions particulières à chaque livre, relativement plus abondantes, peut-être. Les notes courantes sont peu nombreuses et les notes complémentaires couvrent moins de trente pages. On regrette que les auteurs n'aient pu utiliser la nouvelle étude de J. Ries, sur la portée exégétique de la controverse antimanichéenne (*Revue des Études augustiniennes*). On aurait souhaité un exposé sur les contacts personnels de saint Augustin avec le manichéisme. Peut-être a-t-on cru suffisantes les pages où le père Solignac traite cette question à propos des *Confessions*, ou se propose-t-on d'y revenir dans les autres volumes des écrits antimanichéens.

Dans un travail comme celui-ci, il faut sans cesse choisir. Dans le cas présent, le choix s'est toujours fait dans le sens de la sobriété. En un mot, nous avons seulement une introduction pour accompagner le texte, mais une excellente introduction où les auteurs, malgré trop de discrétion, vont à l'essentiel et font preuve de beaucoup de compétence.

Le genre adopté pour les *Confessions* est assez différent. Dans une introduction de 260 pages (le chapitre sur le style de saint Augustin est du R.P. Bouissou, a.a.), le R.P. A. Solignac, s.j., présente une étude d'ensemble où une érudition parfaitement maîtrisée s'allie à une grande finesse d'exposition. Il était bien préparé pour retracer l'itinéraire intellectuel d'Augustin et nous renseigner sur ses sources philosophiques. L'introduction et les notes sont, à ce point de vue, de toute première valeur. Plusieurs des notes sont passablement étendues et présentent un bon état de la question sur des points comme la christologie d'Augustin au temps de sa conversion, ses conceptions sur la mémoire, la *libido*, la création, le temps, le *cælum cæli*, l'interprétation des Écritures, la conversion, l'amour. A propos de la scène du jardin, l'auteur s'éloigne de P. Courcelle, sans oser rejeter catégoriquement ses assertions. Quelques notes de portée philologique sont signées du père Bouissou;

on a omis son nom après celle sur le « Sero te amavi » (II, p. 569-572), déjà parue dans la *Revue des Études augustiniennes* (t. 7, 1961, p. 247-249).

On sera particulièrement reconnaissant envers les éditeurs d'avoir mis entre toutes les mains, avec son appareil, le texte difficilement accessible de F. Skutella, paru en 1934 dans la *Bibliotheca Teubneriana* de Leipzig. Nous n'avons suffisamment fréquenté la traduction d'aucun des volumes recensés pour pouvoir nous prononcer à ce sujet. Le père Bouissou s'explique sur la nouvelle traduction des *Confessions* (I, p. 233-235); certains passages lyriques sont rendus en prose rythmée.

Émilien LAMIRANDE, o.m.i.

* * *

ANTONIO ORBE, s.j. — *La Unción del Verbo. Estudios Valentinianos*. Vol. III. Roma, Libreria Editrice dell'Università Gregoriana, 1961. 24 cm., xviii-717 p. (Analecta Gregoriana, 113.)

L'éminent professeur de l'Université Grégorienne continue vaillamment la publication de ses *Études valentiniennes* qui le classent d'emblée parmi les chercheurs les plus méritants dans le champ de l'histoire doctrinale des origines chrétiennes. Ce troisième tome, d'une richesse luxuriante, offre plus qu'on n'oserait lui demander. Tout tourne autour de la question de l'onction du Sauveur, mais, comme s'en explique l'auteur, le titre aurait pu être aussi « Le baptême de Jésus dans la théologie primitive ». Il s'agit d'une contribution majeure à la christologie anténicéenne. Des chapitres sur *Le Christ chez les Pères apostoliques*, *Le Christ dans la théologie de saint Justin*, *L'onction du Christ dans la théologie de saint Irénée*, *Le sacerdoce du Christ selon Eusèbe de Césarée*, *Le sacerdoce du Verbe de saint Cyrille de Jérusalem à saint Ambroise*, voisinent avec des études fouillées sur les conceptions christologiques des gnostiques, des ébionites, des valentiniens.

Parmi bien des thèmes inattendus et qui mériteraient d'être signalés, relevons seulement celui de la Rédemption des anges (p. 366-379) et celui de l'Esprit dans l'Ancien et le Nouveau Testament (p. 483-499), susceptibles d'éclairer certaines positions patristiques relatives à l'inclusion des anges dans la même Église que nous et aux rapports entre l'Église présente et l'Église de l'Ancien Testament.

La table des matières et des termes techniques nous a paru un peu difficile à utiliser. A propos des anges et de l'Église, on nous renvoie plusieurs fois au chapitre de conclusion où il n'est pas indiqué à quel endroit précis la question a été traitée dans le corps de l'ouvrage. Une abondante bibliographie (p. 657-683) invite à de nouvelles explorations. Cette somme, destinée à la consultation plutôt qu'à une lecture suivie, révélera progressivement ses trésors et rendra service à des générations de travailleurs.

Émilien LAMIRANDE, o.m.i.

* * *

HANS URS VON BALTHASAR. — *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners*. Zweite, völlig veränderte Auflage, Einsiedeln, Johannes-Verlag, 1961. 23 cm., 691 p.

Les revues ont souligné la valeur de l'étude de Hans Urs von Balthasar sur Maxime le Confesseur, lors de sa parution en français (*Liturgie cosmique. Maxime le Confesseur*, Coll. Théologie, 11, Paris, Aubier, 1947). C'est une deuxième édition du texte allemand (la première édition remonte à 1941), profondément modifiée,

qu'on nous offre maintenant. Dans un avant-propos fort instructif, l'auteur présente l'état des recherches sur Maxime le Confesseur et situe ses propres travaux en fonction des contributions plus récentes, notamment celles de Dom Sherwood, o.s.b.

Le sous-titre original, *Apogée et crise de la conception grecque du monde*, qu'on avait laissé tomber dans la traduction française, est remplacé par *La conception que se fait du monde Maxime le Confesseur*. L'auteur entend, dans cette seconde édition, plaider plus explicitement encore pour l'unité de l'œuvre de Maxime, s'opposant en cela aux vues proposées par M. Viller et I. Hausherr, pour qui Maxime ne présenterait pas de véritable synthèse. Il ne se limite pas à un simple « historique-neutrale » exposé de la vie et de l'œuvre de Maxime, mais s'efforce de saisir la physionomie intellectuelle de celui-ci et de la faire apparaître au regard du lecteur.

En plus de modifier considérablement la rédaction de plusieurs parties de son ouvrage, l'auteur y a ajouté plusieurs pièces importantes. On nous donne d'abord la traduction (avec introduction pour chacune) de deux œuvres de Maxime, la *Mystagogie* qui est une explication symbolique de la liturgie, et les *Quatre centurries sur la charité*, un des plus caractéristiques parmi ses écrits spirituels. On trouve encore deux études parues précédemment et dont la première, sur les *100 Capita gnostica*, constitue à elle seule une monographie de cent cinquante pages. La deuxième traite des *Scolies sur les Areopagitica*. Nous avons donc entre les mains beaucoup plus qu'une simple réédition. Ces pages dont la qualité n'est pas à démontrer donneront sans doute un nouvel élan aux études sur Maxime le Confesseur, un philosophe et un théologien capable mieux que personne de servir de trait d'union entre l'Orient et l'Occident.

Émilien LAMIRANDE, o.m.i.

* * *

EFREM BETTONI, O.F.M. — *Duns Scotus: The Basic Principles of his Philosophy*. Washington, Catholic University Press, 1961. 22 cm., x-220 p.

In 1946, Father Bettoni, professor at the Sacred Heart University of Milan, published this work, which has now been translated from the Italian by Father Bonansea, O.F.M., associate professor of Philosophy at the Catholic University of America. In addition to a biography of Scotus, a list of his works and a bibliography brought up-to-date, this book offers a candid and concise exposition of Duns Scotus' ideas on the univocity of the concept of being, on the problem of the Universals, on the proper object of the human intellect, on the efficient cause of knowledge, on abstraction, on matter which is of itself intelligible, on "haecceity", on the form of corporeity, on the doctrine of plurality of forms, on the distinction between essence and existence, on the supposed impossibility of demonstrating the immortality of the soul, on the concept of Infinite Being, on the ontological argument, on the three Scotistic ways of proving God's existence as compared with St. Thomas' five ways, on voluntarism in reference to God, on morally indifferent acts, and on a host of other problems.

The author claims that "Scotus' philosophy is an Augustinianism that aims to meet Thomistic Aristotelianism and to fuse it into a more complete and therefore more vital and modern synthesis". Not a few eyebrows will be raised on reading those lines, especially if one remembers that Scotus had a knack of taking the contradictory of Aquinas on most philosophical issues, where dogma was not immediately involved. It is hard to see how contradictories can fuse. In this impassioned plea *pro domo*, the author tries to show that Scotus has been unfairly

treated by most historians of philosophy, and unjustly accused of having had a great influence on Ockham and the Nominalist movement.

Despite the encyclical *Æterni Patris*, the *motu proprio Doctor Angelicus* of St. Pius X, the twenty-four theses of the Sacred Congregation of Studies, the prescriptions of Canon Law, and hundreds of emphatic pronouncements of the Church, it would appear, according to the author, that Catholic philosophers and theologians are still quite free to disregard Thomism and to favour Scotistic ideology. The whole book, which is extremely useful as an abridged and authoritative statement of Scotus' philosophy, is a striking example of a family loyalty, that seems to preclude submission to papal instructions.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

J. BEYER, s.j. — *De Institutis sæcularibus. Documenta.* Romæ, Typis Pontificiæ Universitatis Gregorianæ, 1962. 22 cm., 129 p.

Les cinq parties de cette collection renferment : les textes pontificaux relatifs aux instituts séculiers en général; des documents du Saint-Siège portant sur différents aspects des états de perfection; divers décrets d'approbation, de louange ou d'érection; des rescrits et réponses élucidant des problèmes concrets; des textes pontificaux illustrant indirectement la nature des instituts séculiers.

En appendice, l'auteur donne un exemple de constitutions rédigées en français et dresse une bibliographie imposante d'articles et de volumes.

Les canonistes intéressés aux états de perfection trouveront là un instrument de travail fort pratique.

Germain LESAGE, o.m.i.

* * *

JOSÉ RODRIGUEZ GONZALES. — *La nulidad del matrimonio por miedo en la Jurisprudencia Pontificia* [dans *Victoriensia*, Vol. 15]. Vitoria, Editorial Eset, 1962. 24 cm., xv-241 p.

L'introduction de ce volume expose, en sept pages, des notions générales spéculatives et concrètes sur son sujet. Trois parties suivent.

La première partie traite de la crainte commune et comprend trois chapitres : 1° notion de violence et de crainte et son influence sur le consentement matrimonial; 2° la crainte indirecte; 3° normes pour estimer la valeur des preuves dans les procès *ob metum*.

La deuxième partie porte sur la crainte révérencielle : 1° distinction entre crainte commune et révérencielle; 2° la preuve de crainte révérencielle.

La troisième partie n'a que vingt pages et scrute les relations de la crainte avec la simulation et la convalidation du mariage : 1° la crainte comme cause de simulation; 2° la convalidation subséquente à une crainte grave.

Une table des matières détaillée et une bibliographie élémentaire complètent le texte. C'est un ouvrage pratique.

Germain LESAGE, o.m.i.

* * *

HANS URS VON BALTHASAR. — *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. I. Schau der Gestalt.* Einsiedeln, Johannes-Verlag, 1961. 23 cm., 664 p.

Bien des théologiens chevronnés seront sans doute parmi les premiers à s'étonner de l'existence d'une « esthétique théologique ». Même le nouveau *Lexikon für Theologie und Kirche*, pourtant d'une si large conception, ne connaît sous le terme *Ästhetik* qu'une forme particulière de la philosophie de l'art (vol. I, 1957, col. 960-961). Il s'agit maintenant de bien autre chose. Le dessein général de l'auteur est de réintégrer en théologie la catégorie du *Pulchrum* à côté du *Verum* et du *Bonum*. Le volume que nous présentons, malgré ses développements étendus, ne forme que la première partie d'une trilogie qui comportera encore une étude historique et une confrontation de l'esthétique philosophique et de l'esthétique théologique. On y pose le problème de la connaissance théologique selon sa structure subjective (la lumière de foi et l'expérience de foi) et ses présupposés objectifs (la Révélation, le Christ, l'Église, etc.). La synthèse est audacieuse et encore, selon son auteur, appellerait-elle à se compléter d'une « Dramatique théologique » et d'une « Logique théologique ». Seul un esprit aussi pénétrant et aussi cultivé que celui de Urs von Balthasar pouvait la réussir. Ce premier volume s'avère d'une qualité exceptionnelle. Si l'ensemble forme un tout structuré et bien lié, les divers paragraphes pris isolément offrent de suggestives réflexions sur la notion biblique de Gloire, sur l'expérience du divin (sous l'Ancien Testament, dans l'âme du Christ, chez Marie, chez les apôtres), sur l'Église, l'histoire et une infinité d'autres sujets.

Nous ne saurions en quelques lignes résumer, ni même dégager les articulations majeures du nouvel ouvrage de Urs von Balthasar. Qui voudrait s'en faire une idée plus exacte pourrait recourir aux pages excellentes que lui a consacrées le R.P. H. de Lavalette, s.j. (*Recherches de Science religieuse*, vol. 50, 1962, p. 134-138). D'ailleurs l'on ne pourra se dispenser de nous donner une traduction française, dans un avenir que nous souhaitons prochain.

Émilien LAMIRANDE, o.m.i.

* * *

GUSTAVE WETTER. — *Le Matérialisme dialectique.* Paris, Desclée de Brouwer, 1962. 21,5 cm., 664 p.

Cet ouvrage désormais classique sur le marxisme-léninisme et sur l'évolution de la philosophie des sciences dans l'Union soviétique est le développement d'une série de conférences données par l'auteur, en 1945, à l'Institut pontifical oriental de Rome, où il est professeur. L'ouvrage parut d'abord en italien, en 1947, et en allemand, en 1952. La présente édition française est basée sur le texte d'une quatrième édition allemande grandement remaniée et mise à jour en 1960.

L'auteur limite l'objet de sa recherche à la pensée strictement soviétique, laissant de côté les conceptions de communistes contemporains en dehors de l'URSS, ainsi que les variantes issues des pays satellites, de la Chine et de Tito. C'est dire qu'il s'en tient, pour sa bibliographie, aux publications russes. Pour assurer l'objectivité de son exposé et de sa critique immanente, il ne part pas d'un point de vue philosophique préconçu, mais se contente de décrire avec précision et justesse les prises de position soviétiques. Ceci, les communistes eux-mêmes l'ont reconnu en maintes recensions de son ouvrage, qui, outre une abondante bibliographie, contient aussi un index des noms cités et un index analytique d'une vingtaine de pages.

Il y a deux parties dans ce livre, l'une historique et l'autre systématique; la seconde est de beaucoup la plus importante, la première n'étant qu'une condition

nécessaire à la compréhension de la seconde. Dans la partie historique, l'auteur traite des racines philosophiques du marxisme, à savoir Hegel et Feuerbach, à qui Marx et Engels ont considérablement emprunté. Puis, il trace le développement et les variations de la philosophie soviétique, avant la Révolution de 1917, sous Lénine jusqu'en 1931, sous Staline, et enfin depuis la déstalinisation jusqu'en 1956. La seconde partie, qui comprend les deux tiers du volume, analyse la philosophie soviétique, montrant d'abord non seulement la liaison et l'unité entre la pensée et l'action, mais la préséance de la praxis par rapport à la théorie, à tel point que tout ce qui favorise l'exécution d'un plan devient vrai et bon. Cela explique le caractère partisan de cette philosophie, où les penseurs doivent être des politiciens, qui ne cessent d'être fidèles à la ligne du parti en vue d'exercer une action concertée. Ceci démontré, l'auteur aborde méthodiquement les questions suivantes : la théorie des Soviétiques au sujet de la matière, et leur thèse que les divers phénomènes dans le monde ne sont rien d'autre que différentes formes de la matière en mouvement ; leur méthode dialectique, leur doctrine des catégories, et le sens particulier qu'ils donnent à une foule de mots, ainsi, pour ne citer qu'un exemple, la liberté serait la « nécessité consciente » ; leur science ; leur théorie pragmatique de la connaissance, dont la base est la praxis, seul critère de vérité ; et leur logique.

Dans le chapitre sur la science, l'auteur consacre près de cent pages à expliquer la position des savants soviétiques par rapport aux problèmes de la physique, de la chimie, de la biologie, où il est question des interventions politiques à l'occasion des théories de Lysenko sur l'hérédité, et de la psychologie, dont Pavlov est le principal représentant.

On remarquera qu'il est certaines parties de la philosophie, comme l'éthique individuelle et sociale, l'esthétique, la philosophie de l'histoire et du droit, que l'auteur ne mentionne pas. Souhaitons qu'il élargisse son enquête, et fasse suivre le présent volume d'un second ouvrage.

Le matérialisme dialectique veut se présenter et s'imposer comme une conception globale du monde, qui tâche d'interpréter à sa manière toute la réalité et tout ce qui est objet de connaissance. C'est moins une science particulière qu'une méthode qui pénétrerait toutes les sciences naturelles et sociales. Le père Wetter signale l'ignorance incroyable des Soviétiques d'autres systèmes philosophiques que le leur, ainsi que leur incapacité de se soumettre à un examen objectif libre de tout préjugé. Il montre que le matérialisme dialectique est un mélange éclectique d'éléments tirés de philosophies différentes et même opposées, et que cela explique que des conceptions défendues dans un domaine sont en contradiction avec des thèses soutenues dans un autre domaine. Il reconnaît que ce mélange hybride contient certains éléments positifs qui l'élèvent au-dessus du matérialisme mécaniste vulgaire, mais que, par ailleurs, la contradiction fondamentale entre dialectique et matérialisme infecte tout le système et déprécie ces aspects positifs. Il est vrai que la contradiction ne semble pas effrayer les penseurs soviétiques, car selon eux ce serait l'élément le plus essentiel de la réalité et ces « contradictions réelles » seraient les forces motrices du développement de la réalité matérielle. Ils ne sont pas sans savoir que ces « forces motrices », dans le domaine de la pensée, pourraient logiquement conduire à l'écroulement de tout l'édifice intellectuel du matérialisme dialectique, et c'est pour empêcher cela qu'ils ne jouissent pas de la liberté de la pensée et de la recherche scientifique.

La conception matérialiste ne se trouve pas seulement en Russie, car, même dans l'Occident, à cause d'un déclin des convictions religieuses, un grand nombre de personnes, sans être du parti communiste, contribuent, inconsciemment peut-être,

à l'expansion de l'idéologie communiste, qui est la tête de flèche d'une philosophie de la vie en opposition avec la religion. L'athéisme des Soviets ne se contente pas de nier Dieu, mais il confère à la matière les attributs divins, puisque, d'après la conception du matérialisme dialectique, la matière serait éternelle, infinie dans l'espace et le temps, autodynamique, douée de force créatrice et se donnant son propre élan et ses propriétés. En somme, les philosophes soviétiques font de la matière une nouvelle divinité, qui ne peut tolérer aucune autre divinité; et c'est ainsi que la pseudo-religion communiste, qui est aux antipodes du catholicisme, est une sorte de « théologie » sans Dieu, une espèce de contre-Église, qui exige de ses membres une fidélité et un service de tous les instants. Le penseur soviétique ne croit connaître la vérité que s'il se place au point de vue du parti et demeure en liaison vitale avec cet organisme. On comprend dès lors quelle emprise le marxisme exerce sur ses adeptes et comme il leur sera difficile de se libérer de leur servitude intellectuelle.

Le chrétien sait cependant que le Christ, qui a vaincu le monde, aura le dernier mot et que la situation n'est pas tout à fait désespérée; il sait que ses prières ne sont pas vaines et qu'un jour viendra où les Russes parviendront à secouer le joug de l'erreur et du mensonge. En attendant, il importe de connaître exactement la « philosophie » du matérialisme dialectique et l'énormité de ses erreurs, en même temps que le vice des conclusions issues logiquement de fausses prémisses. Il est peu d'ouvrages qui puissent aussi bien que celui-ci nous renseigner à ce sujet. C'est un livre à étudier soigneusement, qui est d'autant plus fort et impressionnant qu'il ne profère pas de condamnations mais s'en tient à décrire la doctrine soviétique avec une objectivité rigoureuse. Les communistes eux-mêmes ne peuvent pas accuser le père Wetter d'être injuste à leur égard, car c'est dans leurs propres écrits qu'il a puisé tous ses renseignements et il ne fait que les montrer sous leur vrai jour.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

JOSEPH DE FINANCE, s.j. — *Essai sur l'Agir humain*. Rome, Presses de l'Université Grégorienne, 1962. 23,5 cm., 444 p.

Dans ce numéro 126 de la série philosophique des *Analecta*, le distingué professeur de la Grégorienne nous donne une étude, métaphysique et éthique plutôt que phénoménologique et psychologique, de l'agir humain qu'il considère sous son caractère existentiel. Après une introduction, où il traite du vivant, de l'opération immanente, de l'autonomie et l'intériorité à différents niveaux de vie et de la coupure entre l'animal et l'homme, l'auteur, dans une première partie, étudie *Le motif, trait distinctif de l'agir humain*. Il distingue le motif, comme fin et comme valeur, et nous dit que cela équivaut à la distinction entre l'ordre de l'exercice et celui de la spécification, ou encore entre la causalité finale proprement dite et la causalité formelle extrinsèque. Puis il analyse l'élan premier, en se posant la question : « Attrait ou poussée ? »

Dans une deuxième partie intitulée *L'horizon du désir*, il commence par faire une critique serrée des philosophies de la négativité, en particulier celle de Sartre; puis, après avoir expliqué l'idéal comme expression du sujet, il examine deux types de dépassement, soit par purification ou dépouillement, soit par intégration ou accomplissement.

La troisième partie, *L'indétermination subjective et le choix*, considère la structure de la liberté, sous ses aspects négatifs et positifs. A la suite de pages

lumineuses sur le déterminisme et sur la nécessité et la subjectivité, il est question, ici encore, de l'ordre de la spécification et de celui de l'exercice et aussi de la réciprocité des causes dans le dernier jugement pratique. Il expose bien la théorie thomiste de la liberté; mais, en fin de compte, il laisse voir un certain faible pour Suarez.

Intitulée *La détermination objective et l'idéal de la raison*, une quatrième partie du livre traite de la liberté « horizontale » et les valeurs naturelles et de la liberté « verticale » et la valeur morale. L'auteur fait une étude approfondie de l'essence de la valeur morale et de la « raison droite » et nous montre la distinction en même temps que la connexion des valeurs naturelles et de la valeur morale.

Enfin, la dernière partie, *L'agir humain dans le monde*, a pour objet l'immanence et la transitivity dans cet agir, envisagé comme expression de l'amour.

Fait de simples fragments de la table des matières, ce bref résumé est loin de fournir une idée adéquate de toute la richesse de réflexion et de raisonnement que l'on trouve en cet ouvrage, qui emploie le vocabulaire contemporain et que complètent un index des noms propres ainsi qu'un index analytique. Ces considérations d'un penseur du calibre du père de Finance aideront à revêtir de chair et d'actualité plus d'une thèse thomiste et à faire ressortir la modernité et la pérennité de l'Aquinate, que d'aucuns, de nos jours, se targuent de considérer comme désuet et dépassé. Incontestablement, le père de Finance n'est pas de ceux-là.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

Sources patristiques chez saint Thomas d'Aquin

(suite)

III. — LE COMPILATEUR.

L'*Expositio continua* de saint Thomas est une juxtaposition ou un enchaînement de textes patristiques pour expliquer de façon suivie les Évangiles; d'où la justesse du titre *Catena aurea* qu'on lui a donné dès et depuis le XIV^e siècle¹. L'Aquinate entreprend le travail de *gloser* l'Évangile à la demande du pape Urbain IV, et se propose d'y exposer le sens littéral sans négliger le spirituel, et d'y faire, à l'occasion, la réfutation d'erreurs et la défense de la doctrine catholique². Sa méthode de compilation est semblable à celle des glossateurs de l'école de Laon; mais il dispose d'un nombre plus grand d'autorités, et s'efforce, à travers toute son œuvre, d'identifier non seulement l'auteur ecclésiastique ancien qu'il cite, mais même l'ouvrage d'où le passage est tiré³.

¹ Le nom *Catena aurea* est utilisé pour la première fois en 1321, dans le testament du cardinal Nicolas de Freauville; voir F. STEGMULLER, *Repertorium Biblicum Medii Ævi*, Matriti, Consejo superior de investigaciones científicas (5 vol., 1950-1955), t. 5, p. 335.

² « Fuit autem mea intentio in hoc opere non solum sensum prosequi litteralem, sed etiam mysticum ponere; interdum etiam errores destruere, necnon et confirmare catholicam veritatem » (lettre de dédicace au pape Urbain IV : *Opera Omnia*, Paris, Vivès [1871-1880], t. 16, p. 2; *Catena Aurea in Quatuor Evangelia I* [E.M.], Taurini-Romæ, Marietti, 1954, p. 4).

³ « ... pauca quidem certorum Auctorum verbis, ut plurimum ex *Glossis* adjiciens, quæ, ut ab eorum dictis possent discerni, sub Glossæ titulo prænotavi. Sed et in sanctorum Doctorum dictis hoc adhibui studium, ut singulorum Auctorum nomina, nec non in quibus habeantur libris assumpta testimonia describantur : hoc excepto, quod libros et expositionem supra loca quæ exponebantur, non oportebat specialiter designari : puta, sicubi nomen inveniatur Hieronymi, de libro mentione non facta, datur intelligi quod hoc dicat *Super Matthæum* : et in aliis ratio similis observetur : nisi in his quæ de *Commentario* Chrysostomi super Matthæum sumuntur, oportuit inscribi in titulo : *Super Matthæum*, ut per hoc ab aliis quæ sumuntur de ipsius *Homiliario* distinguantur. In assumendis autem Sanctorum testimoniis, plerumque oportuit aliqua rescindi de medio ad prolixitatem vitandam, nec non ad manifestiorem sensum; vel secundum congruentiam expositionis, litteræ ordinem commutari; interdum etiam sensum posui, verba dimisi, præcipue in *Homiliario* Chrysostomi, propter hoc quod est translatio vitiosa » (lettre de dédicace au pape Urbain IV : VIVÈS, 16, 2; E.M., 4). « ... cum multo labore diligens adhibui studium, ut quatuor Evangeliorum expositionem complem, eadem in omnibus forma servata in ponendis Sanctorum auctoritatibus et eorum nominibus præscribendis » (lettre de dédicace au cardinal Hannibald : VIVÈS, 16, 499; E.M., 429).

Voulant donner une interprétation *catholique* aux Évangiles, saint Thomas complète ses citations des Pères latins en mettant à contribution les écrivains grecs⁴. C'est à cette occasion, et en particulier pour l'*Expositio* de l'Évangile de saint Luc, que l'Aquinate fait traduire une chaîne grecque, dont l'original et l'interprétation sont de très haute valeur⁵. On sait qu'à cette époque saint Thomas s'occupait beaucoup de littérature grecque chrétienne et visait à étendre toujours davantage son champ de documentation⁶.

C'est dans ce cadre que l'on trouve deux explications de saint Thomas sur le *Pater* : l'une au chapitre 6 de saint Matthieu, l'autre dans saint Luc, au chapitre 11. Le mot *explication* est juste. Certains sont peut-être tentés de ne voir dans l'*Expositio* qu'une simple collection de textes, sans autre connexion ou relation mutuelle que le fait qu'ils expliquent un même passage scripturaire. Mais il y a plus que cela. Tout choix, en effet, manifeste nécessairement l'intention de celui qui fait la sélection. On doit considérer les citations réunies par l'Aquinate comme étant déjà une interprétation. Pour s'en rendre compte, l'on n'a d'ailleurs qu'à se référer aux lettres de dédicace de l'*Expositio*⁷. Et pour qui compare l'utilisation des citations patristiques dans la deuxième partie du *Compendium* avec les textes de l'*Expositio*, le fait saute aux yeux. L'Angélique docteur entend bien, en mettant à contribution les grands auteurs ecclésiastiques anciens, grecs et latins, donner une interprétation — la sienne, — littérale à la fois et spirituelle, par la sélection et l'agencement des textes qu'il enchaîne; le savant théologien présente ainsi une exposition plus méthodique, plus claire et plus complète de la pensée patristique sur l'oraison dominicale.

⁴ « Et ut magis integra et continua prædicta sanctorum expositio redderetur, quasdam expositiones Doctorum græcorum in latinum feci transferri, ex quibus plura expositionibus latinorum Doctorum interserui, auctorum nominibus prænotatis » (lettre de dédicace au cardinal Hannibald : Vivès, 16, 499; *E.M.*, 429).

⁵ « La chaîne de Nicéas. — Cette chaîne est représentée par trois groupes de manuscrits [...]. Le troisième groupe est, en réalité, un abrégé des précédents [...]. C'est parmi ces extraits ou copies abrégées de Nicéas qu'il faut chercher la source de la *Catena aurea* de saint Thomas d'Aquin [...] » (R. DEVRESSE, article *Chaînes exégétiques grecques*, dans *D.B.S.*, 1, 1183-1184). Pour ce qui concerne la qualité de ces extraits, voir les remarques du père R.-M. TONNEAU, o.p., *infra*, note 168.

⁶ C'est l'époque des controverses avec les schismatiques orientaux : voir M. GRABMANN, *Die werke des hl. Thomas von Aquin*, Münster, 1949, p. 313-314; P. GLORIEUX, *Saint Thomas, les faux Appollinaristes et l'Assumptus Homo*, dans *M.S.R.*, 9 (1952), p. 29; M.-D. CHENU, o.p., *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, 2^e éd., Paris, Vrin, 1954, p. 294-295.

⁷ Voir *supra*, notes 2 et 3.

Afin de mieux mesurer la valeur d'une telle compilation, il sera fort profitable de considérer au moins sommairement les œuvres et les auteurs cités, de faire l'analyse des procédés de rédaction, et de juger la fidélité des traductions. Il serait préférable de faire une enquête minutieuse pour chacun des textes utilisés par l'Aquinate, mais cette méthode s'avère fastidieuse et peu pratique par sa longueur. Les conclusions des recherches sont donc ici sommairement notées, et accompagnées d'exemples illustratifs; les références permettront au lecteur, s'il le désire, de reconstituer le travail complet d'analyse.

Dans l'*Expositio* sur saint Matthieu, 9 commentateurs du *Notre Père* sont cités par saint Thomas. Voici la liste des *incipit* des textes en question, avec indications des sources et autres détails utiles :

1. BEDA, *Inter salutaria monita* ⁸...
2. CYPRIANUS, *Qui fecit vivere* ⁹...
3. GLOSSA, *Non tamen his solis verbis* ¹⁰...
4. AUGUSTINUS, *Cum autem in omni deprecatione* ¹¹...
5. CHRYSOSTOMUS, *Quod enim nocumentum* ¹²...
6. CYPRIANUS, *Non autem dicimus* ¹³...
7. CHRYSOSTOMUS, *Pro se enim orare necessitas cogit* ¹⁴...

⁸ VIVÈS, 16, 119; *E.M.*, 103. [Ottob. lat. 203 : *Glossa*] : *Glose* (RAOUL DE LAON [?], *Glossa Ordinaria cum expositione literalī et morali Reverendi patris Nicolai Lyrani*, [t. 5, *super libros Matthæi, Marci, Lucæ, Iohannis*, Bâle, 1507], fol. 24 F [cité à l'avenir ainsi : *GL.*, 24 F]; *P.L.*, 114, 100). Le nom de Bède précède l'extrait dans la *Glose*, mais ce passage n'est pas de lui. Il est formé d'un extrait du *De oratione dominica* de saint CYPRIEN : *C.S.E.L.*, 3 (1), 267; *P.L.*, 4, 537. La citation se complète par une idée empruntée à CÆLIUS SEDULIUS, *Carmen et Opus Paschale*, livre 2 (*P.L.*, 19, 622-623). Cet extrait, au moins en partie, est utilisé ailleurs par l'Aquinate : dans la *Lectura* (VIVÈS, 19, 334; *Super Evangelium S. Matthæi Lectura*, Taurini-Romæ, Marietti, 1951 [*M.L.*], 583; *B.V.* 12, 51 ra), et dans les *Sermons sur l'oraison dominicale* (VIVÈS, 27, 185; *Opuscula theologica* [*O.T.*], II, Taurini-Romæ, Marietti, 1954, n. 1034).

⁹ VIVÈS, 19, 119; *E.M.*, 103. [Ottob. lat. 203 : *Cyprianus de orat. dom.*] : CYPRIEN, *De oratione dominica* : *C.S.E.L.*, 3 (1), 267-268; *P.L.*, 4, 537-538. Texte utilisé dans la *Lectura* (*B.V.* 12, 51 ra) et dans les *Sermons* (VIVÈS, 27, 183; *O.T.*, II, 1020).

¹⁰ VIVÈS, 16, 119-120; *E.M.*, 103. [Ottob. lat. 203 : *Glossa*] : *Glose* (*GL.*, 24 F); voir AUGUSTIN, *Ep. 130 ad Probam*, c. 12 (*C.S.E.L.*, 44, 66; *P.L.*, 33, 503).

¹¹ VIVÈS, 16, 120; *E.M.*, 103. [Ottob. lat. 203 : *Aug. de ser. dom.¹ in monte*] : AUGUSTIN, *De sermone Domini in monte*, livre 2, c. 4 (*P.L.*, 34, 1275-1276). Passage utilisé dans la *Lectura* (VIVÈS, 19, 334; *M.L.*, 584; *B.V.* 12, 51 rb-51 vb *passim*) et dans les *Sermons* (VIVÈS, 27, 184-186; *O.T.*, II, 1024, 1028, 1033, 1038).

¹² VIVÈS, 16, 120; *E.M.*, 103. [Ottob. lat. 203 : *Crisost. in omel.²*] : CHRYSOSTOME, *Super Matthæum*, hom. 19 (*P.G.*, 57, 278-279).

¹³ VIVÈS, 16, 120; *E.M.*, 103. [Ottob. lat. 203 : *Cyprianus de orat. domin.*] : CYPRIEN, *De oratione dominica* : *C.S.E.L.*, 3 (1), 271; *P.L.*, 4, 540-541. Ce passage est probablement utilisé par l'Angélique docteur dans la *Lectura* (*B.V.* 12, 51 vb); il l'est certainement dans le *Compendium* (VIVÈS, 27, 117; *O.T.*, I, 556) et dans les *Sermons* (VIVÈS, 27, 184; *O.T.*, II, 1024).

¹⁴ VIVÈS, 16, 120; *E.M.*, 103. [Ottob. lat. 203 : *Chrysostomus super Matth.*] : PSEUDO-CHRYSOSTOME, *Opus imperfectum* (*P.G.*, 56, 711). Passage utilisé dans la *Lectura* (VIVÈS, 19, 334; *M.L.*, 585; *B.V.* 12, 51 vb), dans le *Compendium* (VIVÈS, 27, 117; *O.T.*, I, 556) et dans les *Sermons* (VIVÈS, 27, 184; *O.T.*, II, 1024).

8. GLOSSA, Dicitur etiam *Pater noster* ¹⁵...
9. CHRYSOSTOMUS, Addit autem, *Qui es in cœlis* ¹⁶...
10. CASSIANUS, Et ut ad illam regionem ¹⁷...
11. CHRYSOSTOMUS, *In cœlis* ergo cum dicit ¹⁸...
12. AUGUSTINUS, Vel dicitur esse *in cœlis* ¹⁹...
13. AUGUSTINUS, Dictum est quis sit qui petitur ²⁰...
14. CHRYSOSTOMUS, Vel rogare jubet orantem ²¹...
15. CYPRIANUS, Vel aliter. Non optamus Deo ²²...
16. AUGUSTINUS, Cur autem perseverantia ista ²³...
17. CYPRIANUS, Et hoc etiam ut sanctificemur ²⁴...
18. GLOSSA, Congrue sequitur ut post adoptionem ²⁵...
19. AUGUSTINUS, Quod non ita dictum est ²⁶...
20. HIERONYMUS, Vel generaliter pro totius mundi ²⁷...
21. CHRYSOSTOMUS, Vel nostrum regnum petimus ²⁸...

¹⁵ VIVÈS, 16, 120; *E.M.*, 103. [Ottob. lat. 203 : *Glossa*] : *Glose* (*GL.*, 24 F; *P.L.*, 114, 100); voir AMBROISE, *De sacramentis*, livre 5, c. 4 (*C.S.E.L.*, 73, 66; *P.L.*, 16, 470; *P.L.*, 39, 1908). Texte utilisé aussi dans la *Lectura* (VIVÈS, 19, 334; *M.L.*, 584; *B.V.* 12, 51 vb).

¹⁶ VIVÈS, 16, 120; *E.M.*, 103. [Ottob. lat. 203 : *Chrysostomus super Matth.*] : PSEUDO-CHRYSOSTOME, *Opus imperfectum* (*P.G.*, 56, 711).

¹⁷ VIVÈS, 16, 120; *E.M.*, 103. [Ottob. lat. 203 : *ex collationibus patrum*] : CASSIEN, *Collatio*, 9, c. 18 (*C.S.E.L.*, 13, 266; *P.L.*, 49, 789).

¹⁸ VIVÈS, 16, 120; *E.M.*, 103. [Ottob. lat. 203 : *Crisostomus in omel.*] : CHRYSOSTOME, *Super Matthæum*, hom. 19 (*P.G.*, 57, 278). Passage cité dans la *Lectura* (VIVÈS, 19, 335; *M.L.*, 585; *B.V.* 12, 52 ra) et dans le *Compendium* (VIVÈS, 27, 118; *O.T.*, I, 561; voir aussi VIVÈS, 27, 118; *O.T.*, I, 559).

¹⁹ VIVÈS, 16, 120-121; *E.M.*, 103-104. [Ottob. lat. 203 : *Aug. de serm. dom. in monte*] : AUGUSTIN, *De sermone Domini*, livre 2, c. 5 (*P.L.*, 34, 1276-1277). Texte souvent utilisé par saint Thomas : dans la *Lectura* (VIVÈS, 19, 334; *M.L.*, 585; *B.V.* 12, 51 vb-52 ra), dans le *Compendium* (VIVÈS, 27, 118, 119, 124; *O.T.*, I, 559, 564, 588) et dans les *Sermons* (VIVÈS, 27, 185, 186; *O.T.*, II, 1036, 1037, 1038, 1041).

²⁰ VIVÈS, 16, 121; *E.M.*, 104. [Ottob. lat. 203 : *Augustinus*] : AUGUSTIN, *De sermone Domini*, livre 2, c. 5 (*P.L.*, 34, 1277). On retrouve ce passage dans le *Compendium* (VIVÈS, 27, 121; *O.T.*, I, 572) et dans la *Somme de Théologie* (VIVÈS, 4, 23).

²¹ VIVÈS, 16, 121; *E.M.*, 104. [Ottob. lat. 203 : *Crisost. in omel.*] : CHRYSOSTOME, *Super Matthæum*, hom. 19 (*P.G.*, 57, 279). Passage utilisé dans la *Lectura* (VIVÈS, 19, 335; *M.L.*, 586, 587; *B.V.* 12, 52 ra, 52 va), dans le *Compendium* (VIVÈS, 27, 121; *O.T.*, I, 572) et dans la *Somme* (VIVÈS, 4, 22).

²² VIVÈS, 16, 121; *E.M.*, 104. [Ottob. lat. 203 : *ciprianus*] : CYPRIEN, *De oratione dominica* : *C.S.E.L.*, 3 (1), 274-275; *P.L.*, 4, 543-544. Extrait utilisé dans la *Lectura* (VIVÈS, 19, 335; *M.L.*, 587), et dans le *Compendium* (VIVÈS, 27, 121; *O.T.*, I, 572).

²³ VIVÈS, 16, 121; *E.M.*, 104. [Ottob. lat. 203 : *august. de perseverantia*] : AUGUSTIN, *De dono perseverantiæ*, c. 2 (*P.L.*, 45, 996).

²⁴ VIVÈS, 16, 121; *E.M.*, 104. [Ottob. lat. 203 : *ciprianus*] : CYPRIEN, *De oratione dominica* : *C.S.E.L.*, 3 (1), 275; *P.L.*, 4, 544. Passage utilisé dans la *Lectura* (VIVÈS, 19, 335; *M.L.*, 587).

²⁵ VIVÈS, 16, 121; *E.M.*, 104. [Ottob. lat. 203 : *Glossa*] : *Glose* (*GL.*, 25 B; *P.L.*, 114, 101). On retrouve ce passage dans la *Lectura* (*B.V.* 12, 52 vb) et dans le *Compendium* (VIVÈS, 27, 117; *O.T.*, I, 554).

²⁶ VIVÈS, 16, 121; *E.M.*, 104. [Ottob. lat. 203 : *Aug. de serm. dom. in monte*] : AUGUSTIN, *De sermone Domini*, livre 2, c. 6 (*P.L.*, 34, 1278). Texte cité dans la *Somme* (VIVÈS, 4, 23) et dans les *Sermons* (VIVÈS, 27, 187; *O.T.*, II, 1052).

²⁷ VIVÈS, 16, 121; *E.M.*, 104. [Ottob. lat. 203 : *Hieronymus*] : JÉRÔME, *In Matthæum*, livre 1 (*P.L.*, 26, 44). Extrait utilisé dans les *Sermons* (VIVÈS, 27, 189; *O.T.*, II, 1058).

²⁸ VIVÈS, 16, 121; *E.M.*, 104. [Ottob. lat. 203 : *cyprianus*; les éditions portent *Chrysostomus*] : CYPRIEN, *De oratione dominica* : *C.S.E.L.*, 3 (1), 275; *P.L.*, 4, 544-545.

22. AUGUSTINUS ad Probam, Regnum namque Dei veniet ²⁹...
23. CASSIANUS, Vel quia novit sanctus ³⁰...
24. HIERONYMUS, Attendendum autem quod grandis ³¹...
25. CYPRIANUS, Potest etiam et ipse Christus ³²...
26. AUGUSTINUS, Cum autem petitur, *Adveniat regnum* ³³...
27. AUGUSTINUS, In illo beatitudinis regno ³⁴...
28. CHRYSOSTOMUS, Vide autem consequentiam optimam ³⁵...
29. HIERONYMUS, Erubescant autem ex hac sententia ³⁶...
30. AUGUSTINUS, Vel *sicut in cælo, et in terra*; idest ³⁷...
31. CYPRIANUS, Non ergo petimus ut Deus ³⁸...
32. CHRYSOSTOMUS, Virtus enim non est ³⁹...
33. AUGUSTINUS, Ex hoc autem evidenter ostenditur ⁴⁰...
34. CHRYSOSTOMUS, Communiter autem accipi debet ⁴¹...
35. AUGUSTINUS, Hæc ergo tria quæ ⁴²...

²⁹ E.M., 104. [Ottob. lat. 203 : *Augustinus ad Probam*] : AUGUSTIN, *Ep. 130 ad Probam*, c. 11 (C.S.E.L., 44, 63; P.L., 33, 502). On lit cet extrait dans le *Commentaire sur les Sentences* (VIVÈS, 9, 562) et dans la *Somme* (VIVÈS, 4, 22-23, 23).

³⁰ VIVÈS, 16, 121; E.M., 104. [Ottob. lat. 203 : *ex collationibus patrum*] : CASSIEN, *Collatio* 9, c. 19 (C.S.E.L., 13, 268; P.L., 49, 792).

³¹ VIVÈS, 16, 121; E.M., 104. [Ottob. lat. 203 : *Hieronymus*] : JÉRÔME, *In Matthæum*, livre 1 (P.L., 26, 44). Passage utilisé par l'Aquinat dans la *Lectura* (B.V. 12, 52 vb).

³² VIVÈS, 16, 121; E.M., 104. [Ottob. lat. 203 : *cyprianus*] : CYPRIEN, *De oratione dominica* : C.S.E.L., 3 (1), 276; P.L., 4, 545.

³³ VIVÈS, 16, 121; E.M., 104. [Ottob. lat. 203 : *Aug. de perseverantia*] : AUGUSTIN, *De dono perseverantiæ*, c. 2 (P.L., 45, 997).

³⁴ VIVÈS, 16, 121-122; E.M., 104. [Ottob. lat. 203 : *Augustinus*] : AUGUSTIN, *De sermone Domini*, livre 2, c. 6 (P.L., 34, 1278-1279). Extrait utilisé dans la *Lectura* (VIVÈS, 19, 335-336; M.L., 589; B.V. 12, 53 ra), dans la *Somme* (VIVÈS, 4, 23) et dans les *Sermons* (VIVÈS, 27, 188, 190, 190-191; O.T., II, 1056, 1064, 1067-1068).

³⁵ VIVÈS, 16, 122; E.M., 105. [Ottob. lat. 203 : *criso. in omel.*] : CHRYSOSTOME, *Super Matthæum*, hom. 19 (P.G., 57, 279-280). Saint Thomas fait ailleurs usage de ce texte : dans la *Lectura* (VIVÈS, 19, 335; M.L., 589; B.V. 12, 52 vb) et dans les *Sermons* (VIVÈS, 27, 186-187; O.T., II, 1043).

³⁶ VIVÈS, 16, 122; E.M., 105. [Ottob. lat. 203 : *Hieronymus*] : JÉRÔME, *In Matthæum*, livre 1 (P.L., 26, 44).

³⁷ VIVÈS, 16, 122; E.M., 105. [Ottob. lat. 203 : *Aug. in serm. dom.⁴. in monte*] : AUGUSTIN, *De sermone Domini*, livre 2, c. 6 (P.L., 34, 1279). Passage cité dans la *Lectura* (VIVÈS, 19, 335, 335-336; M.L., 585, 589; B.V. 12, 52 ra, 53 ra) et dans les *Sermons* (VIVÈS, 27, 190, 190-191; O.T., II, 1064, 1067-1068).

³⁸ VIVÈS, 16, 122; E.M., 105. [Ottob. lat. 203 : *ciprianus*] : CYPRIEN, *De oratione dominica* : C.S.E.L., 3 (1), 276; P.L., 4, 545. Extrait utilisé dans les *Sermons* (VIVÈS, 27, 189; O.T., II, 1061).

³⁹ VIVÈS, 16, 122; E.M., 105. [Ottob. lat. 203 : *criso. in omel.*] : CHRYSOSTOME, *Super Matthæum*, hom. 19 (P.G., 57, 280).

⁴⁰ VIVÈS, 16, 122; E.M., 105. [Ottob. lat. 203 : *Augustinus de bono persev.*] : AUGUSTIN, *De dono perseverantiæ*, cc. 2, 3 (P.L., 45, 996, 997-998). Voir la référence aux Pélagiens dans la *Lectura* (B.V. 12, 52 vb-53 ra).

⁴¹ VIVÈS, 16, 122; E.M., 105. [Ottob. lat. 203 : *Chrysostomus super Matth.*] : PSEUDO-CHRYSOSTOME, *Opus imperfectum* (P.G., 56, 712). Saint Thomas emploie ce même extrait dans la *Lectura* (VIVÈS, 19, 336; M.L., 590; B.V. 12, 53 ra-53 rb) et dans les *Sermons* (VIVÈS, 27, 190; O.T., II, 1066).

⁴² VIVÈS, 16, 122; E.M., 105. [Ottob. lat. 203 : *Aug. in enchiridion*] : AUGUSTIN, *Enchiridion*, c. 115 (P.L., 40, 286). Texte cité dans le *Commentaire sur les Sentences* (VIVÈS, 9, 561), dans la *Lectura* (B.V. 12, 53 ra), dans la *Somme* (VIVÈS, 4, 23) et dans les *Sermons* (VIVÈS, 27, 191; O.T., II, 1071).

36. HIERONYMUS, Quod nos supersubstantialem ⁴³...
37. CYPRIANUS, Nam panis vitæ Christus est ⁴⁴...
38. AUGUSTINUS, Perseverantiam ergo a Domino ⁴⁵...
39. CHRYSOSTOMUS, Vel panem supersubstantialem posuit ⁴⁶...
40. CASSIANUS, Cum enim dicit, Hodie ⁴⁷...
41. AUGUSTINUS, Sed contra hoc illi movent ⁴⁸...
42. CASSIANUS, Licet istud quod dicitur ⁴⁹...
43. HIERONYMUS, Possumus supersubstantialem panem ⁵⁰...
44. AUGUSTINUS, Vel quotidianum panem accipiamus ⁵¹...
45. GREGORIUS, Nostrum autem hunc panem dicimus ⁵²...
46. HIERONYMUS, Alii simpliciter putant ⁵³...
47. AUGUSTINUS, Sic ergo hic sufficientiam ⁵⁴...
48. CHRYSOSTOMUS, Non solum autem oramus ideo ⁵⁵...
49. AUGUSTINUS, Forte autem aliquis moveatur ⁵⁶...
50. AUGUSTINUS, Sed sufficientiam vitæ ⁵⁷...

⁴³ VIVÈS, 16, 122-123; *E.M.*, 105. [Ottob. lat. 203 : *Hieronymus*] : JÉRÔME, *In Matthæum*, livre 1 (*P.L.*, 26, 44).

⁴⁴ VIVÈS, 16, 123; *E.M.*, 105. [Ottob. lat. 203 : *ciprianus*] : CYPRIEN, *De oratione dominica* : *C.S.E.L.*, 3 (1), 280-281; *P.L.*, 4, 548-549. Extrait utilisé dans la *Lectura* (VIVÈS, 19, 336; *M.L.*, 592; *B.V.* 12, 53 rb, 53 va).

⁴⁵ VIVÈS, 16, 123; *E.M.*, 105. [Ottob. lat. 203 : *Augustinus de bono persev.*] : AUGUSTIN, *De dono perseverantiæ*, c. 4 (*P.L.*, 45, 998). La *Lectura* utilise ce passage (*B.V.* 12, 53 va).

⁴⁶ VIVÈS, 16, 123; *E.M.*, 105. [Ottob. lat. 203 : *criso. in omel'*.] : CHRYSOSTOME, *Super Matthæum*, hom. 19 (*P.G.*, 57, 280).

⁴⁷ VIVÈS, 16, 123; *E.M.*, 105. [Ottob. lat. 203 : *ex collatione patrum*] : CASSIEN, *Collatio* 9, c. 21 (*C.S.E.L.*, 13, 269; *P.L.*, 49, 795).

⁴⁸ VIVÈS, 16, 123; *E.M.*, 105-106. [Ottob. lat. 203 : *Aug. in serm. dom⁴. in monte*] : AUGUSTIN, *De sermone Domini*, livre 2, c. 7 (*P.L.*, 34, 1280). Extrait utilisé dans la *Lectura* (VIVÈS, 19, 336; *M.L.*, 592; *B.V.* 12, 53 rb-53 va, 53 va), et dans les *Sermons* (VIVÈS, 27, 192-193; *O.T.*, II, 1079).

⁴⁹ VIVÈS, 16, 123; *E.M.*, 106. [Ottob. lat. 203 : *ex collatione patrum*] : CASSIEN, *Collatio* 9, c. 21 (*C.S.E.L.*, 13, 269; *P.L.*, 49, 795).

⁵⁰ VIVÈS, 16, 123; *E.M.*, 106. [Ottob. lat. 203 : *Hieronymus*] : JÉRÔME, *In Matthæum*, livre 1 (*P.L.*, 26, 44). On lit ce passage dans la *Lectura* (VIVÈS, 19, 336; *M.L.*, 592; *B.V.* 12, 53 rb).

⁵¹ VIVÈS, 16, 123; *E.M.*, 106. [Ottob. lat. 203 : *Augustinus de serm. dom.*] : AUGUSTIN, *De sermone Domini*, livre 2, c. 7 (*P.L.*, 34, 1280). Extrait utilisé dans la *Lectura* (VIVÈS, 19, 336; *M.L.*, 594; *B.V.* 12, 53 vb) et dans les *Sermons* (VIVÈS, 27, 192-193; *O.T.*, II, 1079).

⁵² VIVÈS, 16, 123; *E.M.*, 106. [Ottob. lat. 203 : *greg. xxiii. mor.*] : GRÉGOIRE LE GRAND, *Moralia in Iob*, livre 24, c. 7 (*P.L.*, 76, 293). On retrouve ce texte dans les *Sermons* (VIVÈS, 27, 192; *O.T.*, II, 1076).

⁵³ VIVÈS, 16, 123; *E.M.*, 106. [Ottob. lat. 203 : *Hieronymus*] : JÉRÔME, *In Matthæum*, livre 1 (*P.L.*, 26, 44-45).

⁵⁴ VIVÈS, 16, 123; *E.M.*, 106. [Ottob. lat. 203 : *Augustinus ad Probam*] : AUGUSTIN, *Ep. 130 ad Probam*, c. 11 (*C.S.E.L.*, 44, 63-64; *P.L.*, 33, 502). Passage cité dans le *Commentaire sur les Sentences* (VIVÈS, 9, 562) et dans la *Somme* (VIVÈS, 4, 23).

⁵⁵ VIVÈS, 16, 123; *E.M.*, 106. [Ottob. lat. 203 : *Chrysostomus super Matth.*] : PSEUDO-CHRYSOSTOME, *Opus imperfectum* (*P.G.*, 56, 713-714). Texte utilisé dans la *Lectura* (VIVÈS, 19, 336, 337; *M.L.*, 595; *B.V.* 12, 53 vb, 54 ra) et dans les *Sermons* (VIVÈS, 27, 192; *O.T.*, II, 1073).

⁵⁶ VIVÈS, 16, 123; *E.M.*, 106. [Ottob. lat. 203 : *Aug. de serm. dom⁴. in monte*] : AUGUSTIN, *De sermone Domini*, livre 2, c. 7 (*P.L.*, 34, 1280). Extrait utilisé dans la *Lectura* (VIVÈS, 19, 337; *M.L.*, 595; *B.V.* 12, 54 ra-54 rb).

⁵⁷ VIVÈS, 16, 123-124; *E.M.*, 106. [Ottob. lat. 203 : *Augustinus ad Probam*] : AUGUSTIN, *Ep. 130 ad Probam*, c. 6 (*C.S.E.L.*, 44, 53-55; *P.L.*, 33, 498-499). On retrouve ce passage dans les *Sermons* (VIVÈS, 27, 192; *O.T.*, II, 1072).

51. CHRYSOSTOMUS, Considerandum est autem quod ⁵⁸...
52. CHRYSOSTOMUS, Et sic prima facie videntur ⁵⁹...
53. CYPRIANUS, Divinum ergo cibum ⁶⁰...
54. CHRYSOSTOMUS, Vel addit, *Quotidianum* ⁶¹...
55. HIERONYMUS, In Evangelio autem quod ⁶²...
56. CYPRIANUS, Post subsidium cibi petitur ⁶³...
57. AUGUSTINUS, Hoc autem telo Pelagiani ⁶⁴...
58. CHRYSOSTOMUS, Quoniam vero fidelibus ⁶⁵...
59. CYPRIANUS, Qui ergo pro peccatis ⁶⁶...
60. GREGORIUS, Ut profecto bonum quod a Deo ⁶⁷...
61. AUGUSTINUS, Hoc non de pecunia dicitur ⁶⁸...
62. CHRYSOSTOMUS, Cum qua ergo spe orat ⁶⁹...
63. AUGUSTINUS, Tamen quia hoc tam magnum ⁷⁰...
64. CHRYSOSTOMUS, Quia multa magnifica ⁷¹...
65. AUGUSTINUS, Nonnulli codices habent : *Et ne nos inferas* ⁷²...

⁵⁸ VIVÈS, 16, 124; *E.M.*, 106. [Ottob. lat. 203 : *Criso. in omel.*] : CHRYSOSTOME, *Super Matthæum*, hom. 19 (*P.G.*, 57, 280). Texte utilisé dans la *Lectura* (VIVÈS, 19, 336; *M.L.*, 595; *B.V.* 12, 53 vb).

⁵⁹ VIVÈS, 16, 124; *E.M.*, 106. [Ottob. lat. 203 : *Chrysostomus super Matth.*] : PSEUDO-CHRYSOSTOME, *Opus imperfectum* (*P.G.*, 56, 713).

⁶⁰ VIVÈS, 16, 124; *E.M.*, 106. [Ottob. lat. 203 : *cyprianus*] : CYPRIEN, *De oratione dominica* : *C.S.E.L.*, 3 (1), 281; *P.L.*, 4, 550. Extrait utilisé dans la *Lectura* (VIVÈS, 19, 336-337; *M.L.*, 595; *B.V.* 12, 54 ra).

⁶¹ VIVÈS, 16, 124; *E.M.*, 106. [Ottob. lat. 203 : *omittit* (?)] : PSEUDO-CHRYSOSTOME, *Opus imperfectum* (*P.G.*, 56, 713). On lit ce texte dans les *Sermons* (VIVÈS, 27, 192; *O.T.*, II, 1075).

⁶² VIVÈS, 16, 124; *E.M.*, 106. [Ottob. lat. 203 : *Hieronymus*] : JÉRÔME, *In Matthæum*, livre 1 (*P.L.*, 26, 44).

⁶³ VIVÈS, 16, 124; *E.M.*, 106-107. [Ottob. lat. 203 : *cyprianus*] : CYPRIEN, *De oratione dominica* : *C.S.E.L.*, 3 (1), 283; *P.L.*, 4, 552.

⁶⁴ VIVÈS, 16, 124; *E.M.*, 107. [Ottob. lat. 203 : *Augustinus de bono persev.*] : AUGUSTIN, *De dono perseverantiæ*, c. 5 (*P.L.*, 45, 998). On retrouve ce passage dans la *Lectura* (VIVÈS, 19, 337; *M.L.*, 597; *B.V.* 12, 54 va) et dans les *Sermons* (VIVÈS, 27, 193; *O.T.*, II, 1082).

⁶⁵ VIVÈS, 16, 124; *E.M.*, 107. [Ottob. lat. 203 : *crisos in omel.*] : CHRYSOSTOME, *Super Matthæum*, hom. 19 (*P.G.*, 57, 280-281). Voir l'allusion aux Novatiens dans la *Lectura* (VIVÈS, 19, 337; *M.L.*, 597; *B.V.* 12, 54 va).

⁶⁶ VIVÈS, 16, 124; *E.M.*, 107. [Ottob. lat. 203 : *cyprianus*] : CYPRIEN, *De oratione dominica* : *C.S.E.L.*, 3 (1), 284; *P.L.*, 4, 552.

⁶⁷ VIVÈS, 16, 124; *E.M.*, 107. [Ottob. lat. 203 : *greg. x mor.*] : GRÉGOIRE LE GRAND, *Moralia in Iob*, livre 10, c. 15 (*P.L.*, 75, 937-938).

⁶⁸ VIVÈS, 16, 124; *E.M.*, 107. [Ottob. lat. 203 : *Augustinus de serm. dom.*] : AUGUSTIN, *De sermone Domini*, livre 2, c. 8 (*P.L.*, 34, 1281-1282). Saint Thomas utilise ce passage dans la *Lectura* (VIVÈS, 19, 337; *M.L.*, 598; *B.V.* 12, 53 va-53 vb) et dans les *Sermons* (VIVÈS, 27, 194; *O.T.*, II, 1088).

⁶⁹ VIVÈS, 16, 124-125; *E.M.*, 107. [Ottob. lat. 203 : *Chrysostomus super Matth.*] : PSEUDO-CHRYSOSTOME, *Opus imperfectum* (*P.G.*, 56, 714). Texte utilisé dans la *Lectura* (VIVÈS, 19, 337; *M.L.*, 599; *B.V.* 12, 54 vb) et dans les *Sermons* (VIVÈS, 27, 194; *O.T.*, II, 1089).

⁷⁰ VIVÈS, 16, 125; *E.M.*, 107. [Ottob. lat. 203 : *Aug. in enchirid.*] : AUGUSTIN, *Enchiridion*, cc. 73-74 (*P.L.*, 40, 266-267). Texte utilisé dans les *Sermons* (VIVÈS, 27, 194; *O.T.*, II, 1091).

⁷¹ VIVÈS, 16, 125; *E.M.*, 107. [Ottob. lat. 203 : *Chrysostomus super Matth.*] : PSEUDO-CHRYSOSTOME, *Opus imperfectum* (*P.G.*, 56, 714).

⁷² VIVÈS, 16, 125; *E.M.*, 107. [Ottob. lat. 203 : *Aug. in serm. domini*] : AUGUSTIN, *De sermone Domini*, livre 2, c. 9 (*P.L.*, 34, 1282). L'Aquinat utilise cet extrait dans les *Sermons* (VIVÈS, 27, 196; *O.T.*, II, 1100).

66. CYPRIANUS, Qua in parte ostenditur ⁷³...
67. AUGUSTINUS, Aliud est autem induci ⁷⁴...
68. AUGUSTINUS, Cum ergo dicimus : *Ne nos inducas* ⁷⁵...
69. CYPRIANUS, In quo admonemur infirmitatis ⁷⁶...
70. AUGUSTINUS, Cum autem sancti petunt ⁷⁷...
71. AUGUSTINUS, Orandum est, non solum ⁷⁸...
72. CHRYSOSTOMUS, Vel malum hic diabolus vocat ⁷⁹...
73. CYPRIANUS, Post omnia quidem supradicta ⁸⁰...
74. AUGUSTINUS, Et hoc ultimum quod in oratione ⁸¹...
75. HIERONYMUS, Amen enim, quod in fine ⁸²...
76. CYPRIANUS, Quid mirum, si talis oratio ⁸³...
77. AUGUSTINUS, Quælibet autem alia verba ⁸⁴...
78. AUGUSTINUS, Videtur etiam iste numerus ⁸⁵...
79. CHRYSOSTOMUS, Quia vero sollicitos ⁸⁶...

⁷³ VIVÈS, 16, 125; *E.M.*, 107. [Ottob. lat. 203 : *cyprianus*] : CYPRIEN, *De oratione dominica* : *C.S.E.L.*, 3 (1), 285-286; *P.L.*, 4, 554. La *Lectura* fait usage de ce passage (VIVÈS, 19, 337; *M.L.*, 601; *B.V.* 12, 54 vb-55 ra).

⁷⁴ VIVÈS, 16, 125; *E.M.*, 107. [Ottob. lat. 203 : *August. in ser. domini*] : AUGUSTIN, *De sermone Domini*, livre 2, c. 9 (*P.L.*, 34, 1282-1284). On retrouve ce passage dans la *Somme* (VIVÈS, 4, 23) et dans les *Sermons* (VIVÈS, 27, 195, 196; *O.T.*, II, 1093, 1099).

⁷⁵ VIVÈS, 16, 125; *E.M.*, 107. [Ottob. lat. 203 : *Augustinus ad Probam*] : AUGUSTIN, *Ep. 130 ad Probam*, c. 11 (*C.S.E.L.*, 44, 64; *P.L.*, 33, 502). Passage cité dans le *Commentaire sur les Sentences* (VIVÈS, 9, 562) et dans les *Sermons* (VIVÈS, 27, 196; *O.T.*, II, 1099).

⁷⁶ VIVÈS, 16, 125; *E.M.*, 107. [Ottob. lat. 203 : *ciprianus*] : CYPRIEN, *De oratione dominica* : *C.S.E.L.*, 3 (1), 286; *P.L.*, 4, 555.

⁷⁷ VIVÈS, 16, 125; *E.M.*, 107-108. [Ottob. lat. 203 : *Augustinus de bono persev.*] : AUGUSTIN, *De dono perseverantiæ*, cc. 5, 6, 7 (*P.L.*, 45, 999-1002).

⁷⁸ VIVÈS, 16, 125; *E.M.*, 108. [Ottob. lat. 203 : *Augustinus de serm. dom.*] : AUGUSTIN, *De sermone Domini*, livre 2, c. 9 (*P.L.*, 34, 1284). Un passage de la *Somme* exprime une idée semblable (VIVÈS, 4, 23).

⁷⁹ VIVÈS, 16, 126; *E.M.*, 108. [Ottob. lat. 203 : *criso. in omel.*] : CHRYSOSTOME, *Super Matthæum*, hom. 19 (*P.G.*, 57, 282).

⁸⁰ VIVÈS, 16, 126; *E.M.*, 108. [Ottob. lat. 203 : *ciprianus*] : CYPRIEN, *De oratione dominica* : *C.S.E.L.*, 3 (1), 287; *P.L.*, 4, 555.

⁸¹ VIVÈS, 16, 126; *E.M.*, 108. [Ottob. lat. 203 : *Augustinus ad Probam*] : AUGUSTIN, *Ep. 130 ad Probam*, c. 11 (*C.S.E.L.*, 44, 64; *P.L.*, 33, 502). Extrait cité par saint Thomas dans le *Commentaire sur les Sentences* (VIVÈS, 9, 563) et dans la *Lectura* (VIVÈS, 19, 338; *M.L.*, 602; *B.V.* 12, 55 ra).

⁸² VIVÈS, 16, 126; *E.M.*, 108. [Ottob. lat. 203 : *Hieronymus*] : JÉRÔME, *In Matthæum*, livre 1 (*P.L.*, 26, 45). Saint Jérôme semble être ici cité d'après le texte de RABAN MAUR : voir *P.L.*, 107, 823.

⁸³ VIVÈS, 16, 126; *E.M.*, 108. [Ottob. lat. 203 : *ciprianus*] : CYPRIEN, *De oratione dominica* : *C.S.E.L.*, 3 (1), 287; *P.L.*, 4, 555-556.

⁸⁴ VIVÈS, 16, 126; *E.M.*, 108. [Ottob. lat. 203 : *Augustinus ad Probam*] : AUGUSTIN, *Ep. 130 ad Probam*, c. 12 (*C.S.E.L.*, 44, 64-67; *P.L.*, 33, 502-503). Diverses parties de cet extrait sont reproduites dans le *Commentaire sur les Sentences* (VIVÈS, 9, 561-563), dans la *Lectura* (VIVÈS, 19, 338; *M.L.*, 602; *B.V.* 12, 51 ra-51 rb, 55 ra), dans la *Somme* (VIVÈS, 4, 22) et dans les *Sermons* (VIVÈS, 27, 183; *O.T.*, II, 1021).

⁸⁵ VIVÈS, 16, 126-127; *E.M.*, 108-109. [Ottob. lat. 203 : *Aug. in serm. domini*] : AUGUSTIN, *De serm. Domini*, livre 2, c. 11 (*P.L.*, 34, 1286). Ce passage est utilisé dans la *Somme* (VIVÈS, 4, 23), et les *Sermons* y font souvent allusion (VIVÈS, 27, 187, 189, 193, 194, 196; *O.T.*, II, 1051, 1060-1061, 1079, 1080, 1091, 1101, 1106).

⁸⁶ VIVÈS, 16, 127; *E.M.*, 109. [Ottob. lat. 203 : *criso. in omel.*] : CHRYSOSTOME, *Super Matthæum*, hom. 19 (*P.G.*, 57, 282).

80. CHRYSOSTOMUS, Hæc etiam ad præcedentia ⁸⁷...
81. RABANUS, Per hoc quod Dominus dixerat ⁸⁸...
82. AUGUSTINUS, Ubi non est prætereundum ⁸⁹...
83. CHRYSOSTOMUS, Non autem dixit, ut prius ⁹⁰...
84. AUGUSTINUS, Quisquis autem roganti ⁹¹...
85. CYPRIANUS, Excusation enim tibi nulla ⁹²...
86. HIERONYMUS, Si autem hoc quod scriptum est ⁹³...
87. CHRYSOSTOMUS, Ideo autem cœlorum ⁹⁴...

Tous les extraits utilisés par saint Thomas proviennent d'œuvres ou de parties d'ouvrages qui commentent le *Pater*. Des *expositores* utilisés, saint Augustin est certes le plus important : des passages de quatre de ses œuvres fournissent le tiers du nombre total d'extraits reproduits dans l'*Expositio* sur saint Matthieu. Bien que le *De oratione dominica* de saint Cyprien soit l'œuvre la plus souvent citée (16 fois), la contribution la plus importante, après celle de saint Augustin, semble bien venir de saint Jean Chrysostome : malgré l'imperfection de la traduction qu'il possède ⁹⁵, saint Thomas utilise onze citations de l'homélie 19 *Super Matthæum*. Parmi les autres contributions importantes, signalons : une dizaine d'extraits tirés de l'*Opus imperfectum* du pseudo-Chrysostome, et les citations de saint Jérôme, qui offrent à l'Angélique docteur non seulement de brefs textes explicatifs ⁹⁶, mais aussi des notes de critique textuelle ⁹⁷.

⁸⁷ VIVÈS, 16, 127; *E.M.*, 109. [Ottob. lat. 203 : *Chrysostomus super Matth.*] : PSEUDO-CHRYSOSTOME, *Opus imperfectum* (*P.G.*, 56, 714). La *Lectura* utilise ce texte (VIVÈS, 19, 338; *M.L.*, 602; *B.V.* 12, 55 rb).

⁸⁸ VIVÈS, 16, 127; *E.M.*, 109. RABAN MAUR, *In Matthæum* (*P.L.*, 107, 823).

⁸⁹ VIVÈS, 16, 127; *E.M.*, 109. AUGUSTIN, *De sermone Domini*, livre 2, c. 11 (*P.L.*, 34, 1287).

⁹⁰ VIVÈS, 16, 127; *E.M.*, 109. PSEUDO-CHRYSOSTOME, *Opus imperfectum* (*P.G.*, 56, 715). Idée utilisée dans les *Sermons* (VIVÈS, 27, 194; *O.T.*, II, 1088).

⁹¹ VIVÈS, 16, 127; *E.M.*, 109. AUGUSTIN, *Enchiridion*, c. 74 (*P.L.*, 40, 267). On lit un passage semblable dans les *Sermons* (VIVÈS, 27, 194; *O.T.*, II, 1088).

⁹² VIVÈS, 16, 127; *E.M.*, 109. CYPRIEN, *De oratione dominica* : *C.S.E.L.*, 3 (1), 284; *P.L.*, 4, 553.

⁹³ VIVÈS, 16, 127; *E.M.*, 109. JÉRÔME, *In Matthæum*, livre 1 (*P.L.*, 26, 45).

⁹⁴ VIVÈS, 16, 127; *E.M.*, 109. CHRYSOSTOME, *Super Matthæum*, hom. 19 (*P.G.*, 57, 283).

⁹⁵ Voir *supra*, note 3. Saint Thomas utilise encore à cette époque la traduction de Jean (Burgundio) de Pise : voir I.-M. VOSTE, *De investigandis fontibus patristicis sancti Thomæ*, dans *Angelicum*, 14 (1937), p. 427.

⁹⁶ Voir *supra*, les textes 20, 24, 29, 43, 46.

⁹⁷ Voir *supra*, les textes 36, 75, 86.

Dans l'*Expositio continua* de l'Évangile selon saint Luc, les Pères grecs forment la majorité des auteurs cités. Voici, comme ci-haut, la liste des extraits :

88. BEDA, Post historiam sororum ⁹⁸...
89. CYRILLUS, Cum autem habeat omnis boni ⁹⁹...
90. TITUS, Cum autem novam conversationem ¹⁰⁰...
91. ORIGENES, Et ut orationis doctrinam ¹⁰¹...
92. GREGORIUS NYSSENUS, Orationis ergo doctrinam ¹⁰²...
93. BASILIUS, Duo autem sunt modi orationis ¹⁰³...
94. AUGUSTINUS, Primus sermo quantæ gratiæ ¹⁰⁴...
95. THEOPHYLACTUS, Non autem dicit, « Qui es in ¹⁰⁵... »
96. GREGORIUS NYSSENUS, Vide autem quantæ præparationis ¹⁰⁶...
97. CHRYSOSTOMUS, Sicut enim cum quis ¹⁰⁷...
98. AUGUSTINUS, Vel dicitur : Sanctificetur ¹⁰⁸...

⁹⁸ VIVÈS, 17, 187; *E.L.*, 158. [Ottob. lat. 199 : Beda] : BÈDE, *In Lucæ Evangelium*, livre 3, c. 11 (*P.L.*, 92, 472). La *Glose* reproduit aussi ce texte (*GL.*, 153 F; *P.L.*, 114, 287-288).

⁹⁹ VIVÈS, 17, 187; *E.L.*, 158. [Ottob. lat. 199 : Cyrillus] : CYRILLE D'ALEXANDRIE, *In Lucam*, hom. 70 (*P.G.*, 72, 686; voir *C.S.C.O.*, 140, Sy, 70, 192).

¹⁰⁰ VIVÈS, 17, 187; *E.L.*, 158. [Ottob. lat. 199 : Titus] : TITE DE BOSTRA, *In Lucam*. Les citations de Tite de Bostra dans les chaînes exégétiques grecques ont été recueillies par J. SICKENBERGER, dans *Titus von Bostra Studien zu dessen Lukashomilien (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur, band 21, heft 1)*, Leipzig, 1901. B. CORDIER, s.j., a préparé, en traduction, un recueil plus général dans sa *Catena sexaginta quinque Græcorum Patrum in S. Lucam*, Antverpiæ, 1628. Pour l'extrait que cite ici saint Thomas, voir SICKENBERGER, 197; CORDIER, 315 a.

¹⁰¹ VIVÈS, 17, 187; *E.L.*, 158. [Ottob. lat. 199 : Origenes] : ORIGÈNE, *In Lucam*. La majorité des fragments d'Origène sur saint Luc sont encore inédits. Il faudra vraisemblablement attendre que l'on recueille les fragments de chaînes exégétiques sur saint Luc, comme on l'a déjà fait, dans le *Corpus Berolinense*, pour l'Évangile selon saint Matthieu : voir *Die griechischen Christlichen Schriftsteller der Ersten Drei Jahrhunderte*. Band 41 : *Origenes Werke*; heft 12 (1) : *Origenes Matthäuserklärung III Fragmente und Indices*, herausgegeben von Erich Klostermann, Leipzig, 1941.

¹⁰² VIVÈS, 17, 187; *E.L.*, 158. [Ottob. lat. 199 : Gregorius nyssenus] : GRÉGOIRE DE NYSSE, *De oratione dominica*, sermon 1 (*P.G.*, 44, 1119).

¹⁰³ VIVÈS, 17, 187; *E.L.*, 158. [Ottob. lat. 199 : Basilus] : BASILE LE GRAND, *Constitutiones monasticæ*, c. 1 (*P.G.*, 31, 1327-1330).

¹⁰⁴ VIVÈS, 17, 187; *E.L.*, 158. [Ottob. lat. 199 : Augustinus de verb. Dom.] : AMBROISE, *De sacramentis*, livre 5, c. 4 (*C.S.E.L.*, 73, 65-72; *P.L.*, 16, 469-474; *P.L.*, 39, 1908). Texte utilisé dans la *Lectura* (VIVÈS, 19, 334; *M.L.*, 584; *B.V.* 12, 51 vb) et dans le *Compendium* (VIVÈS, 27, 118; *O.T.*, I, 558). Pour ce qui concerne l'attribution de cette œuvre à saint Augustin, voir *infra*, note 158.

¹⁰⁵ VIVÈS, 17, 187; *E.L.*, 158. [Ottob. lat. 199 : theop^{us}] : THÉOPHYLACTE, *Enarratio in Evangelium Lucæ* (*P.G.*, 123, 855). Ce passage s'inspire vraisemblablement de saint JEAN CHRYSOSTOME, *Super Matthæum*, hom. 19 (*P.G.*, 57, 278).

¹⁰⁶ VIVÈS, 17, 187-188; *E.L.*, 158-159. [Ottob. lat. 199 : Gregorius Nyssenus] : GRÉGOIRE DE NYSSE, *De oratione dominica*, sermons 2 et 3 (*P.G.*, 44, 1142-1143, 1151-1155; CORDIER, 316 b). Cet extrait est cité dans le *Compendium* (VIVÈS, 27, 117, 121; *O.T.*, I, 555, 572).

¹⁰⁷ VIVÈS, 17, 188; *E.L.*, 159. [Ottob. lat. 199 : crisostomus] : CHRYSOSTOME, *In Epistolia I ad Corinthios*, hom. 18 (*P.G.*, 61, 148; CORDIER, 319 b).

¹⁰⁸ VIVÈS, 17, 188; *E.L.*, 159. [Ottob. lat. 199 : Augustinus de verb. Dom.] : AMBROISE, *De sacramentis*, livre 5, c. 4 (*C.S.E.L.*, 73, 67; *P.L.*, 16, 470; *P.L.*, 39, 1908).

99. TITUS, Vel dicit : *Sanctificetur* ¹⁰⁹...
100. CYRILLUS, Quoniam penes eos ¹¹⁰...
101. TITUS, Et quia in nomine Jesu ¹¹¹...
102. ORIGENES, Vel quia nomen Dei ¹¹²...
103. GREGORIUS NYSSENUS, Imploramus etiam a Domino ¹¹³...
104. AUGUSTINUS, Tunc enim venit regnum Dei ¹¹⁴...
105. CYRILLUS, Vel qui hoc dicunt ¹¹⁵...
106. CHRYSOSTOMUS, Quasi dicat : Præsta nobis ¹¹⁶...
107. GREGORIUS NYSSENUS, Quoniam enim vitam humanam ¹¹⁷...
108. AUGUSTINUS, Apud Evangelistam igitur Matthæum ¹¹⁸...
109. AUGUSTINUS, In græco dicitur *epiusion* ¹¹⁹...
110. TITUS, Vel panis animarum divina est virtus ¹²⁰...
111. CYRILLUS, Putant autem forsitan aliqui ¹²¹...
112. BASILIUS, Quasi dicat : Panem quotidianum ¹²²...
113. CHRYSOSTOMUS, Postulanda ergo sunt ¹²³...
114. GREGORIUS NYSSENUS, Postquam autem per bona ¹²⁴...
115. TITUS, Hoc autem additum est ¹²⁵...

¹⁰⁹ VIVÈS, 17, 188; *E.L.*, 159. [Ottob. lat. 199 : *Titus*] : TITE DE BOSTRA, In *Lucam* (SICKENBERGER, 198).

¹¹⁰ VIVÈS, 17, 188; *E.L.*, 159. [Ottob. lat. 199 : *Cyrillus*] : CYRILLE D'ALEXANDRIE, In *Lucam*, hom. 72 (*P.G.*, 72, 690; *C.S.C.O.*, 140, Sy, 70, 199; CORDIER, 319 a).

¹¹¹ VIVÈS, 17, 188; *E.L.*, 159. [Ottob. lat. 199 : *Titus*] : TITE DE BOSTRA, In *Lucam* (SICKENBERGER, 199).

¹¹² VIVÈS, 17, 188; *E.L.*, 159. [Ottob. lat. 199 : *Origenes*] : ORIGÈNE (voir *supra*, note 101). Un fragment de ce texte est publié (*P.G.*, 17, 354).

¹¹³ VIVÈS, 17, 188; *E.L.*, 159. [Ottob. lat. 199 : *Gregorius Nyssenus*] : GRÉGOIRE DE NYSSÉ, *De oratione dominica*, sermon 3 (*P.G.*, 44, 1155, 1158).

¹¹⁴ VIVÈS, 17, 188; *E.L.*, 159. [Ottob. lat. 199 : *Augustinus de verb. Dom.*] : AMBROISE, *De sacramentis*, livre 5, c. 4 (*C.S.E.L.*, 73, 67-68; *P.L.*, 16, 471; *P.L.*, 39, 1908).

¹¹⁵ VIVÈS, 17, 188; *E.L.*, 159. [Ottob. lat. 199 : *Cyrillus*] : CYRILLE D'ALEXANDRIE, In *Lucam*, hom. 73 (*P.G.*, 72, 690-691; *C.S.C.O.*, 140, Sy, 70, 201). Passage utilisé dans les *Sermons* (VIVÈS, 27, 188; *O.T.*, II, 1056).

¹¹⁶ VIVÈS, 17, 188; *E.L.*, 159. [Ottob. lat. 199 : *Chrysostomus*] : CHRYSOSTOME, *Homilia in illud « Angusta est porta »* etc. (*P.G.*, 51, 46; CORDIER, 319 b).

¹¹⁷ VIVÈS, 17, 188; *E.L.*, 159. [Ottob. lat. 199 : *Gregorius Nyssenus*] : GRÉGOIRE DE NYSSÉ, *De oratione dominica*, sermon 4 (*P.G.*, 44, 1161-1168). Cet extrait est utilisé dans les *Sermons* (VIVÈS, 27, 189; *O.T.*, II, 1061).

¹¹⁸ VIVÈS, 17, 188; *E.L.*, 159. [Ottob. lat. 199 : *Augustinus in Enchir.*] : AUGUSTIN, *Enchiridion*, cc. 115-116 (*P.L.*, 40, 285-286). On retrouve cet extrait dans le *Commentaire sur les Sentences* (VIVÈS, 9, 561) et dans la *Somme* (VIVÈS, 4, 23-24).

¹¹⁹ VIVÈS, 17, 188-189; *E.L.*, 159. [Ottob. lat. 199 : *Augustinus de verb. Dom.*] : AMBROISE, *De sacramentis*, livre 5, c. 4 (*C.S.E.L.*, 73, 68-70; *P.L.*, 16, 471-472; *P.L.*, 39, 1908-1909).

¹²⁰ VIVÈS, 17, 189; *E.L.*, 159. [Ottob. lat. 199 : *Titus*] : TITE DE BOSTRA, In *Lucam* (SICKENBERGER, 200; CORDIER, 317 b).

¹²¹ VIVÈS, 17, 189; *E.L.*, 159-160. [Ottob. lat. 199 : *Cyrillus*] : CYRILLE D'ALEXANDRIE, In *Lucam*, hom. 75 (*P.G.*, 72, 691-694; *C.S.C.O.*, 140, Sy, 70, 207).

¹²² VIVÈS, 17, 189; *E.L.*, 160. [Ottob. lat. 199 : *Basilius*] : BASILE LE GRAND, *Regulæ brevis tractatæ, interrogatio* 252 (*P.G.*, 31, 1251; CORDIER, 320 a).

¹²³ VIVÈS, 17, 189; *E.L.*, 160. [Ottob. lat. 199 : *crisostomus*] : CHRYSOSTOME, *Homilia in illud « Angusta est porta »* etc. (*P.G.*, 51, 46); voir le passage semblable dans *Super Matthæum*, hom. 19 (*P.G.*, 57, 280). Extrait utilisé dans les *Sermons* (VIVÈS, 27, 192; *O.T.*, II, 1072).

¹²⁴ VIVÈS, 17, 189; *E.L.*, 160. [Ottob. lat. 199 : *Gregorius Nyssenus*] : GRÉGOIRE DE NYSSÉ, *De oratione dominica*, sermon 5 (*P.G.*, 44, 1178).

¹²⁵ VIVÈS, 17, 189; *E.L.*, 160. [Ottob. lat. 199 : *Titus*] : TITE DE BOSTRA, In *Lucam* (SICKENBERGER, 201).

116. CYRILLUS, Vult enim, ut ita loquar ¹²⁶...
 117. CHRYSOSTOMUS, Hæc igitur animadvertendo ¹²⁷...
 118. AUGUSTINUS, Debitum autem quid est ¹²⁸...
 119. TITUS, A diabolo enim non tentari ¹²⁹...
 120. MAXIMUS, Vel mandat Dominus ut petamus ¹³⁰...
 121. BASILIUS, Non tamen decet nos orando ¹³¹...
 122. AUGUSTINUS, At vero quod Matthæus ¹³²...
 123. AUGUSTINUS, Unusquisque enim petit ¹³³...

Saint Thomas indique, dans les lettres de dédicace au début de son œuvre, quels procédés de compilation il va suivre ¹³⁴. L'examen de l'*Expositio* révèle que l'Aquinate suit fidèlement la méthode qu'il s'est tracée. Puisque plusieurs procédés de compilation se rencontrent parfois dans un même extrait, on donnera ici des exemples typiques, pour illustrer comment l'érudit compilateur a enchaîné et modifié les textes qu'il utilise.

L'Aquinate prévient d'abord qu'il a parfois retranché des passages, soit pour éviter la diffusion, soit pour rendre le sens plus évident ¹³⁵. Cet abrégement des textes est parfois considérable. Quand il le juge nécessaire, le saint compilateur résume, en quelques lignes, même plusieurs chapitres d'un ouvrage, ne gardant que les phrases-clef de l'original. Un exemple :

Cum autem sancti petunt, Ne nos inferas in tentationem, quid A aliud quam ut in sanctitate perseverent? Hoc precantur? Nam sibi concessio quod esse Dei dono, cum ab illo poscitur, demonstratur, nemo sanctorum non tenet usque in finem perseverantiam sanctitatis; neque enim quisquam in proposito christiano perseverare desistit nisi in

¹²⁶ VIVÈS, 17, 189; *E.L.*, 160. [Ottob. lat. 199 : *Cyrillus*] : CYRILLE D'ALEXANDRIE, *In Lucam*, hom. 76 (*P.G.*, 72, 694; *C.S.C.O.*, 140, Sy, 70, 210).

¹²⁷ VIVÈS, 17, 189; *E.L.*, 160. [Ottob. lat. 199 : *Chrysostomus*] : CHRYSOSTOME, *Super Matthæum*, hom. 15 (*P.G.*, 57, 238).

¹²⁸ VIVÈS, 17, 189-190; *E.L.*, 160. [Ottob. lat. 199 : *Augustinus de verb. Dom.*] : AMBROISE, *De sacramentis*, livre 5, c. 4 (*C.S.E.L.*, 73, 70-71; *P.L.*, 16, 472-473; *P.L.*, 39, 1909). Saint Thomas utilise ce passage dans la *Lectura* (VIVÈS, 19, 337; *M.L.*, 596; *B.V.* 12, 54 va) et dans les *Sermons* (VIVÈS, 27, 193; *O.T.*, II, 1081).

¹²⁹ VIVÈS, 17, 190; *E.L.*, 160. [Ottob. lat. 199 : *Titus*] : TITE DE BOSTRA, *In Lucam* (SICKENBERGER, 201).

¹³⁰ VIVÈS, 17, 190; *E.L.*, 160. [Ottob. lat. 199 : *Maximus*] : MAXIME LE CONFESSEUR, *Expositio orationis dominicæ* (*P.G.*, 90, 907; CORDIER, 320 b).

¹³¹ VIVÈS, 17, 190; *E.L.*, 160. [Ottob. lat. 199 : *Basilii*] : BASILE LE GRAND, *Regulæ brevius tractatæ, interrogatio* 221 (*P.G.*, 31, 1230).

¹³² VIVÈS, 17, 190; *E.L.*, 160. [Ottob. lat. 199 : *Augustinus in Enchir.*] : AUGUSTIN, *Enchiridion*, c. 116 (*P.L.*, 40, 286). L'Aquinate cite ce passage dans le *Commentaire sur les Sentences* (VIVÈS, 9, 561) et dans la *Somme* (VIVÈS, 4, 23-24).

¹³³ VIVÈS, 17, 190; *E.L.*, 160. [Ottob. lat. 199 : *Augustinus de verb. Dom.*] : AMBROISE, *De sacramentis*, livre 5, c. 4 (*C.S.E.L.*, 73, 71-72; *P.L.* 16, 473-474; *P.L.*, 39, 1909).

¹³⁴ Voir *supra*, notes 2, 3 et 4.

¹³⁵ Voir *supra*, note 3.

tentationem primitus inferatur. // Ideo ergo petimus ne inferamur in B
 tentationem ut hoc non fiat : nihil enim fit, nisi quod aut ipse facit,
 aut fieri permittit. Potens est ergo a malo in bonum flectere voluntates,
 et lapsum convertere, ac dirigere in sibi placitum gressum, cui non
 frustra dicitur : *Ne nos inferas in tentationem* : nam qui in tentationem
 suæ malæ voluntatis non infertur, in nullam prorsus infertur : *unus-*
quisque enim tentatur a concupiscentia sua : Jac. I. // Voluit ergo C
 Deus a se posci ne inferamur in tentationem quod poterat nobis et
 non orantibus dari : quia voluit nos admoneri, a quo hæc beneficia
 accipiamus. Attendat ergo Ecclesia quotidianas orationes suas : orat
 ut increduli credant; Deus ergo convertit ad fidem; orat ut credentes
 perseverent; Deus ergo dat perseverantiam usque in finem ¹³⁶.

Ce passage résume trois chapitres différents du *De dono perseve-*
rantiae de saint Augustin. La section *A* provient de la fin du chapitre 5;
 le passage *B* est tiré du milieu du sixième chapitre; enfin, c'est le
 chapitre 7 qui fournit la section *C* du texte cité. Saint Thomas fait
 donc d'assez larges omissions dans le texte augustinien ¹³⁷. Ce procédé
 semble être d'usage commun chez les compilateurs de chaînes, tant
 grecs que latins. On en trouve un exemple parallèle chez un caténiste
 grec, qui résume en quelques lignes un long passage du sermon 3 *De*
oratione dominica de saint Grégoire de Nysse ¹³⁸ :

Sanctificetur nomen tuum. Humana natura ad boni alicuius acquisi-
 tionem perinfirmata est, ideoque nihil eorum quæ affectamus nobis potest
 contingere, nisi divinum auxilium, bonum in nobis conficiat. Bonorum
 autem omnium est caput, si Dei nomen per meam vitam glorificetur, ut
 videant homines bona nostra opera, et glorificent Patrem qui in cælis est.
 Verumenimvero nomen Dei semper sanctum est, nec quidquam domina-
 tionis eius potestatem effugit. Cum itaque omnium rerum potiat, et
 quod ad sanctificationem attinet, non opus habeat adiectione, quippe cui
 nihil desit, et per omnia perfectus sit; quid sibi vult hoc votum?
 Utique qui in oratione dicit, Sanctificetur nomen tuæ dominationis, quod
 a me invocatur, vi verborum hoc orat : Auxilii tui præsidio fiam
 irreprehensibilis, inculpatus, iustus, pius, abstinens ab omni pravo facinore.
 Hæc et similia brevis hæc petitio continet ¹³⁹.

Toutefois, les abrégements de l'Aquinate sont d'ordinaire moins
 étendus que dans les exemples donnés ci-haut; ils se résument, dans la
 plupart des cas, à l'omission d'une phrase ou plus, d'une partie de
 phrase, ou même seulement de quelques mots. Le texte suivant de

¹³⁶ Voir *supra*, texte 70, et note 77.

¹³⁷ D'autres exemples : *supra*, les textes 2, 67.

¹³⁸ Voir *P.G.*, 44, 1151-1155.

¹³⁹ CORDIER, 316 b. Le texte cité par saint Thomas (*supra*, texte 96) reproduit,
 à peu près, l'extrait abrégé que traduit Cordier.

saint Cyprien, où les omissions de saint Thomas sont indiquées, illustre bien le procédé de compilation :

Post ista omnia in consummatione orationis venit clausula universas [petitiones et] preces nostras collecta brevitate concludens. [In novissimo enim ponimus : sed libera nos a malo, comprehendentes adversa cuncta quæ contra nos in hoc mundo molitur inimicus, a quibus potest esse firma et fida tutela, si nos Deus liberet, si deprecantibus atque implorantibus opem suam præstet. Quando autem dicimus libera nos a malo,] nihil remanet quod ultra adhuc debeat postulari, quando semel protectionem Dei adversus malum petamus, qua impetrata contra omnia quæ diabolus et mundus operantur securi stamus [et tuti], quis enim vel de sæculo Deus tutor est ¹⁴⁰ ?

Il est facile à voir que les mots et les passages omis n'ajoutent rien au texte qui n'était pas exprimé ou sous-entendu. Ces omissions rendent l'extrait plus clair et précis, car tout ce qui pourrait distraire de l'idée principale est éliminé, comme on s'en rend compte aussi dans l'exemple suivant :

Cum dicit hodie, ostendit eum quotidie esse sumendum [et hesternam præbitionem ejus non sufficere, nisi nobis hodie similiter fuerit attributus.] Omnique [nos] tempore hanc orationem debere profundere [indigentia quotidiana commoneat], quia non est dies quo non opus sit nobis hujus [esu ac] perceptione cor interioris [nostri] hominis confirmare ¹⁴¹...

En second lieu, saint Thomas avertit qu'il a, à l'occasion, changé l'ordre du texte, afin de donner une exposition plus convenable et plus liée ¹⁴². Il s'est servi de ce procédé surtout dans les longues citations, où les omissions demandaient un remaniement du texte ¹⁴³, mais on le retrouve aussi dans de plus brefs extraits, par exemple, dans ce passage de saint Jean Chrysostome, où l'inversion a occasionné chez certains des heures de vaines recherches ¹⁴⁴ :

Etenim nos quoque Domino plurima magnaue debemus; [ille A tamen exspectat et patienter agit : non instat, ut nos conservis nostris : non nos angit et suffocat :] certe si vel minimam partem vellet a nobis exigere, jam olim periissemus. // Hæc itaque cogitantes, [dilecti, B humiliemur, et] debitoribus nostris gratiam habeamus : sunt enim nobis, si philosophemur, occasio maximæ indulgentiæ : et pauca dantes, plurima accipiemus.

¹⁴⁰ *Supra*, texte 73. Les crochets indiquent ce que saint Thomas laisse de côté.

¹⁴¹ *Supra*, texte 40. Ce qu'omet l'Aquinat est indiqué.

¹⁴² Voir *supra*, note 3.

¹⁴³ Voir, par exemple, *supra*, les textes 77, 109.

¹⁴⁴ L'abbé Fretté, dans l'édition VIVÈS, note que les idées ici exprimées sont insinuées par saint Jean Chrysostome dans divers passages des homélies sur saint Matthieu, dans l'*Opus imperfectum*, etc. Il avoue n'avoir pu repérer le texte même : « ...sed iisdem præcise verbis non occurrit » (VIVÈS, 17, 189).

Ce passage est devenu chez saint Thomas :

Hæc igitur animadvertendo grates agendæ sunt debitoribus nostris : B fiunt enim nobis, si sapimus, causa indulgentiæ maximæ; et pauca exhibentes, plurima reperiemus : // nam et nos multa debemus et A magna debita Domino; quorum si minimam partem a nobis vellet exigere, jam periissemus ¹⁴⁵.

Parfois aussi, le changement d'ordre dans les mots d'une phrase est demandé par l'adaptation de la citation à son nouveau contexte. Ainsi, le passage :

Ergo et hic, qui jam sancti sunt, quid orant, nisi ut in ea sanctitate quæ illis data est perseverent ? [...]

devient, dans l'*Expositio* :

Cum autem petitur, *Adveniat regnum*, quid orant qui jam sancti sunt, nisi ut in ea sanctitate quæ jam illis data est perseverent ? [...] ¹⁴⁶

Saint Thomas indique encore qu'il a parfois omis des mots et donné le sens seulement de certains passages, surtout quand il s'agissait des homélies de saint Jean Chrysostome, parce qu'il jugeait fautive la traduction qu'il utilisait ¹⁴⁷. Parmi les textes que l'Aquinate a réunis pour expliquer le *Pater*, l'exemple le plus frappant de la reddition *ad sensum* d'un extrait ne provient pas cependant des homélies de saint Jean Chrysostome, mais de l'*Opus imperfectum* du pseudo-Chrysostome :

Quoniam tuum est regnum, et virtus, et gloria. Tria autem hæc ad tria quæ superius dixit pertinentia introducit. Quoniam dixerat supra, Sanctificetur nomen tuum, adveniat regnum tuum, ac si dicat aliquis, Ergo non habet Deus regnum in terra, quia oratis ut veniat ? id respondet ad illud, Quoniam tuum est regnum. Item quoniam dixerat, Fiat voluntas tua, sicut in cælo et in terra : ac si dicat aliquis, Ergo non potest Deus facere quod vult in terris, quia oratis ut fiat voluntas ejus ? ad hoc respondet, Quia tua virtus est : tamquam si dicant, Non ideo optamus regnum tuum in nobis, aut fieri voluntatem tuam in terris : quia non est regnum tuum in mundo, nec potes facere quod vis in terris ; sed quoniam regnum tuum vita æterna est, et voluntas tua justitia est. Propterea nec redigis aliquem sub regno tuo nisi ipse voluerit : nec operaris in aliquo voluntates tuas, nisi ipse consenserit. Propterea oramus, ut illuminati a te, velimus suscipere regnum tuum in nobis et optemus facere voluntatem tuam. Item quoniam dixerat, Panem nostrum quotidianum [...] sed libera nos a malo : ad illa respondet, Quia tua est gloria. Vere enim, quia, si nihil deest timentibus Deum, Dei gloria est : si illis dimittentibus debitoribus suis, Deus dimittat eis peccata eorum, Dei gloria est : si autem

¹⁴⁵ Voir *supra*, texte 117. Les omissions de l'Aquinate sont signalées dans le texte de Chrysostome, *supra*.

¹⁴⁶ Voir *supra*, texte 26. Pour d'autres exemples de ce procédé d'inversion, voir *supra*, les textes 5, 6, 14, 19, 72, 79, 107.

¹⁴⁷ Voir *supra*, note 3.

non dimittentibus eis dimittat, non est gloria Dei, quia nec est justum judicium ejus. Si non inducat in tentationem, aut inductos si propter justam aliquam causam liberet, gloria Dei est. Et generaliter quicquid supra orare præcepit, cum fuerit a Deo præstitum, Dei gloria est.

Tout ce long passage devient, dans l'*Expositio* :

Hæc etiam ad præcedentia pertinent : quod enim dicit, *Tuum est regnum*, respondet ad illud quod dixerat, *Adveniat regnum tuum* : ne aliquis dicat, Ergo Deus non habet regnum in terra. Quod autem dicit, *Et virtus*, respondet ad id quod dixerat, *Fiat voluntas tua sicut in cælo et in terra* : ne aliquis dicat, quod Deus non potest facere quod vult. Quod vero dicit, *Et gloria*, respondet ad omnia quæ sequuntur, in quibus gloria Dei apparet¹⁴⁸.

Il est suffisamment clair aussi que saint Thomas, en transcrivant ces différents textes, a laissé tomber des mots, surtout quand ceux-ci n'ajoutaient rien à l'idée exprimée dans le passage cité. On en a une seconde preuve dans le nombre très restreint de citations entièrement *ad litteram*; les brefs textes où l'on trouve une citation complète, et libre en même temps de toute addition ou adaptation, sont rares¹⁴⁹.

Il y a cependant d'autres procédés utilisés par l'Aquinat dont il n'a pas explicitement parlé : liaisons, additions explicatives, adaptations de certaines citations. Ces procédés étant d'usage normal, voire même nécessaires pour un rédacteur de chaîne de ce genre, il ne se voyait sans doute aucunement obligé de les justifier ou même de signaler leur usage.

Outre les liens ordinaires entre les citations, tels que les mots *vel* ou *etiam*, saint Thomas se sert souvent de brèves insertions explicatives pour fusionner ensemble les extraits. Par exemple :

[Postquam autem] per bona opera fiduciam sumeredocuit, consequenter remissionem reatum docet implorare : [sequitur enim : *Et dimitte nobis peccata nostra*]¹⁵⁰.

Les mots entre crochets ont été ajoutés au texte patristique par saint Thomas. L'utilité et même la nécessité de telles transitions est manifeste pour souder des textes comme les suivants :

CYRILLUS. Vel qui hoc dicunt, videntur optare rursum refulgentem in mundo omnium Salvatorem. Mandavit autem in oratione petere illud tempus revera terribile, ut sciant quod vivere decet eos non lente vel remisse, ut illud tempus non paret eis flammam et vindictam, sed magis

¹⁴⁸ Voir *supra*, texte 80. Pour une réduction *ad sensum* d'un passage des homélies de saint Jean Chrysostome, voir *supra*, texte 28.

¹⁴⁹ Voir, par exemple, *supra*, textes 10, 20, 36, 42, 46, 60, 110.

¹⁵⁰ Voir *supra*, texte 114.

honeste secundum voluntatem ipsius, ut eis tempus illud nectat coronas : [unde secundum Matth. 6, sequitur : « Fiat voluntas tua, sicut in cælo et in terra. »] CHRYSOSTOMUS. [Quasi dicat :] Præsta nobis, Domine, conversationem imitari cælestem, quatenus quæcumque tu vis, nos etiam velimus ¹⁵¹.

Saint Thomas intercale parfois aussi, dans les citations patristiques, des notes explicatives succinctes pour éclaircir ce qui reste sous-entendu ou ce qui est rendu vague par l'abrégement du texte primitif. C'est, en somme, une autre façon de rendre *ad sensum* un passage omis. Quelques exemples :

Dictum est quis sit qui petitur, et ubi habitet : [jam videamus quæ sint petenda.] Primum autem omnium quæ petuntur, hoc est, *Sanctificetur* ¹⁵²...

Vide autem consequentiam optimam : quia enim concupiscere docuit cælestia, [per hoc quod dictum est. *Adveniat regnum tuum*,] antequam ad cælum perveniatur, ipsam terram jussit fieri cælum, [per hoc quod dicit *Fiat voluntas tua sicut in cælo et in terra*] ¹⁵³.

Possumus supersubstantialem panem et aliter intelligere, qui super omnes substantias sit, et universas superet creaturas, [scilicet Deum] ¹⁵⁴.

A ce genre d'additions aussi, il faudrait joindre les allusions aux hérésies ou autres erreurs. Saint Thomas, comme il se l'est proposé d'ailleurs dans les lettres de dédicace ¹⁵⁵, entend bien confondre les erreurs et défendre la foi catholique; il souligne brièvement les textes susceptibles de fournir des arguments pour le théologien : *contra Novatianos, contra Pelagianos, ut Pelagiani dicunt* ¹⁵⁶, etc.

Dans l'*Expositio*, saint Thomas s'efforce encore d'identifier les sources dont il se sert ¹⁵⁷, et il y a heureusement réussi. En effet, sauf l'attribution de l'*Opus imperfectum* à saint Jean Chrysostome et celle du *De sacramentis* de saint Ambroise à saint Augustin, l'Aquinate a correctement indiqué ses sources; quant à ces deux œuvres, attribuées par presque tout le moyen âge à saint Jean Chrysostome et à saint Augustin respectivement, il était tout à fait normal que le savant théologien, ne disposant que des ressources de critique fort limitées de

¹⁵¹ Voir *supra*, textes 105-106.

¹⁵² *Supra*, texte 13.

¹⁵³ *Supra*, texte 28.

¹⁵⁴ *Supra*, texte 43.

¹⁵⁵ Voir *supra*, la note 2.

¹⁵⁶ Voir par exemple, *supra*, les textes 16, 33, 58.

¹⁵⁷ Voir *supra*, notes 3 et 4.

l'époque, se méprenne aussi sur leur origine ¹⁵⁸. Il y a cependant, dans les éditions, un texte de saint Cyprien qui est inexactement revendiqué pour saint Jean Chrysostome ¹⁵⁹; mais puisque cette erreur paraît provenir d'une faute de lecture, soit d'un copiste, soit des premiers éditeurs, elle est relativement peu importante ¹⁶⁰.

Il faudrait traiter ici d'un autre problème : jusqu'à quel point saint Thomas est-il fidèle à l'identification précise des œuvres qu'il cite ? Il s'était en effet proposé de nommer, quand besoin était, l'ouvrage d'où il tire ses citations ¹⁶¹. Ce travail est presque impossible à faire d'après le texte des éditions; dans la plupart des textes imprimés, les corrections apportées par les éditeurs ont souvent embrouillé tellement les lemmes originaux qu'il est impossible de savoir précisément ce que saint Thomas y a écrit.

Les manuscrits *Ottob. lat. 199* et *203* de la Bibliothèque Vaticane permettent cependant de faire ce travail avec toute la précision souhaitable ¹⁶². Ces deux manuscrits montrent que l'Aquinate poursuit exactement le plan qu'il exposait dans les lettres de dédicace ¹⁶³. Plusieurs ouvrages de saint Augustin étant cités, il note presque toujours, au début de l'extrait, l'œuvre utilisée, mais sans ajouter d'autres détails : *Augustinus de (in) serm. dom. in monte, de perseverantia (de bono persev.), in enchiridion, ad Probam, de verb. Dom.*; une fois ou l'autre l'ouvrage n'est pas nommé ¹⁶⁴. Les homélies de saint Jean Chrysostome sont citées après le lemme *crisost. in omel.*, tandis que l'*Opus imperfectum* se trouve identifié par les mots *super*

¹⁵⁸ L'attribution de l'*Opus imperfectum* à saint Jean Chrysostome commence vers le VIII^e siècle : voir C. SPICQ, *Esquisse d'une Histoire de l'Exégèse latine au Moyen Age* (Bibliothèque thomiste, 26), Paris, Vrin, 1944, p. 36, 308. Quant au sermon *De verbis Domini*, qui provient du *De sacramentis* (livre 5, c. 4) de saint Ambroise, on n'avait guère douté, avant Erasme, de son attribution à saint Augustin : voir les remarques des Mauristes dans leur préface à l'édition des sermons (*P.L.*, 38, 9-22), et dans les *Exercitationes in sancti Augustini opera* (*P.L.*, 47, 377-410).

¹⁵⁹ Voir *supra*, texte 21.

¹⁶⁰ Le manuscrit *Ottob. lat. 203* de la Bibliothèque Vaticane (voir *infra*, note 162) porte correctement *Cyprianus* à cet endroit (voir *supra*, note 28).

¹⁶¹ Voir note 3, *supra*.

¹⁶² Ces deux manuscrits, d'origine anglaise, sont de la fin du XIII^e siècle ou du début du XIV^e. Le père H.-V. SHOONER, o.p., de l'équipe canadienne de la Commission Léonine, a gracieusement fait le travail de vérification des lemmes dans les manuscrits. Ces lemmes sont indiqués *supra*, notes 8-87, 98-133.

¹⁶³ Voir *supra*, notes 2, 3 et 4.

¹⁶⁴ Voir *supra*, textes 13 (c'est la même œuvre qui est citée pour l'extrait précédent), 27.

Matth. Les citations de saint Cyprien portent, au début, soit *ciprianus de orat. domin.*, ou simplement *ciprianus*. Les mots *ex collationibus patrum* suffisent pour identifier les citations provenant de Cassien. Seuls les extraits de saint Grégoire le Grand portent une indication précise du livre cité : *greg. xxiiii. mor.*, *greg. x mor.* Pour les autres extraits, le lemme ne porte d'ordinaire que le nom de l'auteur : *Beda*, *Hieronymus*, *Glossa*, *Titus*, *Gregorius Nyssenus*, etc.

Saint Thomas paraît donc très constant à suivre le plan qu'il s'était tracé en ce qui concerne l'identification des sources; les quelques inexactitudes n'étaient guère évitables. Même l'absence complète des titres d'œuvres pour les citations des Pères grecs dans l'*Expositio* sur saint Luc ne suppose pas que l'Aquinate ait abandonné son intention première. Ces lacunes indiquent tout simplement que saint Thomas ne connaissait pas l'origine précise de ces extraits, et aussi, par conséquent, laissent supposer qu'il utilisait une chaîne exégétique grecque qu'il a fait traduire¹⁶⁵. L'édition récente de l'*Expositio continua* préparée par le père A. Guarienti, o.p.¹⁶⁶, malgré ses inexactitudes, est une des plus fidèles au texte original quant aux lemmes, justement parce qu'elle apporte peu de corrections aux indications des manuscrits.

Il faut bien dire un mot aussi de la valeur des traductions utilisées par l'Aquinate au cours de l'*Expositio*. Lui-même avertit qu'il ne possède qu'une pauvre traduction des homélies de saint Jean Chrysostome pour l'*Expositio* sur saint Matthieu¹⁶⁷. Pour ce qui concerne les extraits reproduits pour l'explication du chapitre 11 de saint Luc, le père R.-M. Tonneau, o.p., a démontré la qualité de la traduction des passages de saint Cyrille utilisés par saint Thomas¹⁶⁸. L'examen des

¹⁶⁵ Voir *supra*, note 4.

¹⁶⁶ *S. Thomæ Aquinatis Doctoris Angelici Catena Aurea in Quatuor Evangelia*, 2 vol., nova editio, Taurini-Romæ, Marietti, 1953.

¹⁶⁷ Voir *supra*, notes 3, 95.

¹⁶⁸ « Tout en gardant la précision et l'exactitude des références pour ses *auctoritates*, S. Thomas veut achever la perfection de son œuvre par l'ampleur de la tradition; il veut la rendre intégrale, et, pour cela, il demande et obtient des *expositiones* des docteurs grecs. Or ce qui est remarquable, c'est que le traducteur à qui S. Thomas fit cette demande ait choisi précisément la meilleure des chaînes grecques, pour S. Luc tout au moins, celle de Nicéas d'Héraclée [...]. Ce qui fait cependant le grand mérite de cette chaîne, c'est la qualité du texte qu'elle fournit, bien digne de l'acribie du traducteur latin qui travailla pour S. Thomas. Il a été possible de la vérifier [...], non pas sur le texte grec perdu, mais sur une version syriaque faite au VI^e siècle. [...] le texte grec [...] se retrouvait encore sous-jacent à la version latine dont se servit S. Thomas pour sa *Catena aurea*. Malgré la perte du texte grec intégral de ces homélies, cette concordance des deux traditions, la syriaque dont une version

autres traductions qui ont servi au compilateur mène aux mêmes conclusions. Que l'on compare, par exemple, les passages suivants :

Version latine de la P.G. :

Duplex est autem [...] orandi modus : alter quidam situs est in glorificatione cum humilitate; alter vero qui huic inferior est, in petitione. Cum ergo oras, nolito confestim ad petitionem accedere : sin aliter, in tuam voluntatem id criminis infers, quod necessitate adactus preces Deo adhibeas. Cum igitur ingrederis precari, [...] derelinque omnem visibilem ac invisibilem creaturam, et incipe a glorificatione conditoris universorum.

Expositio continua ¹⁶⁹ :

Duo autem sunt modi orationis. Unus quidem laudis cum humilitate : secundus vero petitionis, remissior. Quoties ergo oras, non prius ad petendum prorumpas. Sin autem tuum criminari affectum, quasi necessitate coactus supplices Deo. Sed cum incipis orare, quamlibet desere creaturam visibilem et invisibilem ; sumas autem exordium a laude illius qui cuncta creavit...

Ce traducteur de chaînes grecques qu'était Cordier devait considérer comme fort exact le texte utilisé par saint Thomas; cela ne peut être purement par accident que certaines traductions du savant Jésuite soient, sans aucun doute, calquées sur celles de l'Aquinate. Par exemple :

Cordier (317 b) :

Panis animarum est divina virtus, adferens futuram vitam perennem; sicut panis ex terra prodiens, vitam temporalem conservat. Cum autem super-substantialem dixisset, divinum, qui advenit, et futurus est, significat...

Expositio continua ¹⁷⁰ :

Vel panis animarum divina virtus afferens futuram vitam perennem, sicut panis ex terra prodiens vitam temporalem conservat. Cum autem quotidianum dixisset, divinum qui advenit, et futurus est, significat...

En conclusion, il faut donc admirer non seulement le compilateur de l'*Expositio* pour le riche dossier patristique qu'il a su rassembler pour commenter le *Pater*, mais aussi le traducteur qui a choisi pour lui une excellente chaîne, et l'a ensuite interprétée avec très grande fidélité.

L'analyse des sources de l'*Expositio* fournit aussi sa part d'indices chronologiques, surtout en ce qui concerne le terme *ante quem* de la

vient de paraître, et celle de Nicéas dont la *Catena aurea* donne des fragments, cette concordance donne une grande autorité tant à cette version des Homélies de S. Cyrille qu'aux *auctoritates* de S. Thomas; elle montre la qualité de celui qui choisit une telle chaîne et en fit une telle traduction » (*B.T.*, 9 [1954-1956], p. 179-180).

¹⁶⁹ Voir *supra*, texte 93. L'étroite ressemblance des deux traductions témoigne assurément de leur fidélité, sans que l'on ait besoin de donner ici le texte grec. On peut comparer aussi le texte de saint Thomas pour les citations de Tite de Bostra (*supra*, textes 90, 99, 101, 110, 115, 119) avec celui de SICKENBERGER, 197-201.

¹⁷⁰ Voir *supra*, texte 110.

Lectura super Matthæum. En effet, la date plus précisément connue de l'*Expositio* sur l'Évangile selon saint Matthieu fournit un fort intéressant point d'appui pour la chronologie des écrits scripturaires de l'Aquinate. Cette compilation n'a pas été composée avant 1261, pas après 1264, et très probablement entre 1262 et la fin de 1263 ¹⁷¹.

Jusqu'à une époque toute récente, on admettait généralement que saint Thomas avait commenté l'Évangile de saint Matthieu entre 1256 et 1259, lors du premier enseignement parisien ¹⁷². Le père I. T. Eschmann affirme cependant que ce commentaire est nécessairement postérieur à 1259 à cause des citations des *Politiques* d'Aristote qu'il contient ¹⁷³. Et le père H.-V. Shooner se joint à lui pour suggérer pour la *Lectura* une date postérieure à 1264 ¹⁷⁴, se basant pour cela sur une constatation faite en 1923 par le père F. Pelster : il y a parallélisme dans la documentation patristique de la *Lectura* et de l'*Expositio continua* ¹⁷⁵.

Si telles sont les données de la question chronologique de la *Lectura*, quelles précisions la comparaison des sources de la *Lectura* et de l'*Expositio* peut-elle apporter à cette discussion ?

On peut d'abord éliminer presque *a priori* le deuxième séjour parisien comme période possible pour le commentaire sur saint Matthieu. Le père Shooner base la date qu'il suggère sur des allusions à la ville de Paris et aux dialectes français que l'on trouve dans la reportation de Léger de Besançon; il voudrait même à cause de cela différer jusqu'au deuxième séjour parisien, et par conséquent jusqu'après janvier 1269 les leçons de la *Lectura* ¹⁷⁶. Toutefois, le père Eschmann a assez clairement démontré que ces allusions ont probable-

¹⁷¹ Voir P. MANDONNET, *Chronologie des écrits scripturaires de saint Thomas d'Aquin*, dans *R.T.*, 33 (1928), p. 141-142.

¹⁷² Voir P. MANDONNET, *art. cit.* (*supra*, note 171), p. 116-130; M. GRABMANN, *op. cit.* (*supra*, note 6), p. 263-264, 286-289; P. GLORIEUX, *Essai sur les commentaires scripturaires de saint Thomas et leur chronologie*, dans *R.T.A.M.*, 17 (1950), p. 246-249.

¹⁷³ Voir *The Quotations of Aristotle's "Politics" in St. Thomas' "Lectura Super Matthæum"*, dans *Mediaeval Studies*, 18 (1956), p. 232-240. L'auteur confirme ici une remarque faite par lui dans *St. Thomas Aquinas : On Kingship to the King of Cyprus*, translated by G. B. PHELAN, revised with introduction and notes by I. T. ESCHMANN, o.p., Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1949, p. xxix-xxx.

¹⁷⁴ Voir *B.T.*, 10 (1957-1959), p. 154.

¹⁷⁵ Voir *Echtheitsfragen bei den exegetischen Schriften des hl. Thomas von Aquin*, dans *Biblica*, 4 (1923), p. 300-307.

¹⁷⁶ *Art. cit.* (*supra*, note 174), p. 154-155, 157.

ment été ajoutées par le reportateur¹⁷⁷. D'autre part, comment s'expliquer que saint Thomas, commentant le passage du *Pater* dans saint Matthieu après 1269, n'ait pas fait usage des citations des Pères grecs sur cette même prière qu'il a réunies pour l'*Expositio continua* de l'Évangile selon saint Luc (vers 1266) ? Même si le texte de saint Luc ne porte que cinq demandes, l'Aquinate réunit ici, comme il l'a fait pour saint Matthieu, des extraits explicatifs des sept demandes. Ces passages s'adaptent tout aussi bien, pour la plupart du moins, au texte de saint Matthieu qu'à celui de saint Luc. On ne peut guère s'imaginer pourquoi saint Thomas aurait laissé de côté une si riche mine d'exposition traditionnelle.

Le dossier patristique foncièrement identique de la *Lectura* et l'*Expositio* de l'Évangile selon saint Matthieu appuie d'ailleurs très fortement l'argument du père Eschmann qui place après 1259 les leçons sur saint Matthieu¹⁷⁸. On serait tenté, et non sans raison, de donner la même date aux deux œuvres. Cependant, des divergences dans la documentation invitent à procéder avec précaution.

Une première différence, c'est l'apparition, dans l'*Expositio*, de trois nouveaux auteurs cités, et auxquels la *Lectura* ne fait aucunement allusion : Cassien, saint Grégoire le Grand, et Raban Maur. Le *De dono perseverantiæ* de saint Augustin fournit aussi plusieurs passages que l'on ne trouve pas dans la *Lectura*. A ces constatations, il faut ajouter le fait que deux autres Pères, saint Cyprien et saint Jérôme, sont utilisés de façon beaucoup plus considérable dans l'*Expositio*. On peut faire une observation analogue en comparant les citations de saint Jean Chrysostome et celles du pseudo-Chrysostome dans ces deux mêmes œuvres. Dans la *Lectura*, huit passages renvoient à l'*Opus imperfectum*, et quatre seulement ont comme source les homélies de saint Jean Chrysostome sur saint Matthieu; l'*Expositio* porte onze citations des homélies sur saint Matthieu, et dix du pseudo-Chrysostome. C'est donc dire que saint Thomas fait beaucoup plus usage de ces œuvres dans l'*Expositio* que dans la *Lectura*.

Exception faite pour le *De dono perseverantiæ*, il n'y a pas, dans les citations de saint Augustin, de disproportion notable entre les deux

¹⁷⁷ Voir *art. cit.* (*supra*, note 173), p. 239-240.

¹⁷⁸ Voir *supra*, note 173.

œuvres de l'Aquinate. Toutefois, il y a ceci de particulier : dans la *Lectura*, saint Thomas propose une double classification des dons du Saint-Esprit en parallèle avec les demandes du *Pater*¹⁷⁹; avec l'*Expositio*, l'Aquinate semble avoir contrôlé l'origine des deux correspondances qui se réclamaient de saint Augustin, et on ne trouve plus que le parallèle authentiquement augustinien du *De sermone Domini in monte*¹⁸⁰. Cette seule correspondance sera gardée dans la *Somme de Théologie*¹⁸¹ et dans les *Sermons sur l'oraison dominicale*¹⁸². Tout cela suggère nettement une date postérieure pour l'*Expositio*.

En somme, les indices que fournit le dossier patristique utilisé par l'Aquinate pour commenter le *Pater* semblent démontrer que les deux œuvres appartiennent à la même période, mais aussi que la *Lectura* est antérieure à l'*Expositio*. L'Angélique docteur, d'autre part, semble avoir acquis la majeure partie de sa documentation patristique lors de son voyage en Italie¹⁸³. Si donc saint Thomas a commenté l'Évangile selon saint Matthieu après 1259, il est alors probable aussi qu'il l'a fait vers 1261-1262, et donc lors de son premier séjour en Italie, à Orvieto¹⁸⁴.

Camille Dozois.

(à suivre)

¹⁷⁹ Il suit en cela le développement traditionnel de la *Glose* (*GL.*, 25 A-F; *P.L.*, 114, 100-102).

¹⁸⁰ Au livre 2, chapitre 11 (*P.L.*, 34, 1286).

¹⁸¹ Dans la 2^a-2^e, q. 83, a. 9, ad 3^m (*Vivès*, 4, 23).

¹⁸² *Vivès*, 27, 183-198; *O.T.*, II, 1051-1106.

¹⁸³ Voir les travaux cités *supra*, note 6.

¹⁸⁴ Pour ce qui regarde le séjour de saint Thomas à Orvieto, voir A. WALZ, *L'Aquinate à Orvieto*, dans *Angelicum*, 25 (1958), p. 176-190.

En abordant Teilhard de Chardin

Propos de méthodologie

Cette note a un but très restreint. Venus récemment à l'étude de Teilhard de Chardin, nous voulons exprimer les premières impressions de quelqu'un qui tentait d'aborder cette étude comme celle de n'importe quel autre penseur. Or le premier contact avec Teilhard est déroutant pour qui veut s'y intéresser de cette façon objective. L'atmosphère de controverse créée autour de l'homme et de l'œuvre oblige le chercheur à se tenir constamment sur ses gardes. Il a très tôt l'impression d'être l'objet d'une campagne ou bien d'apologie ou bien de dénigrement. Nous allons analyser quelques-unes de ces difficultés et tâcher de définir à quelles conditions il sera possible d'arriver à une étude du teilhardisme, qui puisse satisfaire aux exigences habituelles de la recherche en histoire de la pensée.

I. — LE PROBLÈME TEXTUEL.

Le premier problème auquel on se heurte vient de l'état actuel des textes imprimés. A fort peu d'exceptions près, Teilhard n'a publié durant sa vie que des écrits scientifiques, en géologie et en paléontologie. Une décision de ses supérieurs religieux l'empêcha, très tôt dans sa carrière, de livrer à l'impression ses œuvres à caractère doctrinal. L'histoire de ces interdictions n'a encore été écrite qu'à demi-mot. La discrétion qui inspire ces réserves est facile à comprendre, les faits sont encore trop récents. Le biographe de Teilhard en dit tout juste assez pour qu'on doive le soupçonner de partialité et conclure que l'histoire des vivants s'écrit très mal. Car il met sans doute en cause bien des vivants.

Quelques années avant sa mort, quand il fut convaincu qu'il n'obtiendrait pas l'autorisation de faire imprimer ses œuvres, Teilhard légua ses manuscrits par testaments, hors de la Société de Jésus. Ici encore, l'histoire de ce legs n'est écrite qu'avec des réserves. Les efforts

du biographe pour expliquer que le procédé n'enfreignait en rien les lois ecclésiastiques, laissent deviner que les partisans de Teilhard redoutent qu'on juge sévèrement cette manœuvre.

Une société se constitua, très tôt après le décès de Teilhard, qui entreprit de publier les *Œuvres de Pierre Teilhard de Chardin*, aux Éditions du Seuil. Cette édition est faite sans beaucoup de respect pour les lois les plus élémentaires de la critique textuelle, quand il s'agit de l'impression d'œuvres posthumes. Selon toute vraisemblance, on reproduit le texte des manuscrits légués par Teilhard à ses héritiers non Jésuites. Mais rien dans l'édition ne nous en assure et rien ne nous permet de retracer la genèse des textes qu'on nous offre. On sait d'autre part que les écrits de Teilhard ont circulé, du vivant de l'auteur, en dactylographie, en miméographie, en ronéotypie, etc. Ces publications, sans aucune garantie de valeur scientifique, représentent un danger de contamination des textes et rien n'indique les mesures prises pour se garer de ce danger.

L'*Avant-Propos* de Wildiers publié en tête du premier volume, ne souffle pas mot du problème textuel. L'introduction au deuxième volume, de Wildiers elle aussi, contient le paragraphe suivant :

Certaines parties, dépassées depuis, ont été livrées telles quelles, à l'exception de quelques allusions à l'*Eoanthropus Dawsoni*. Celles-ci avaient été supprimées à la demande de l'auteur lorsque la question put être considérée comme liquidée¹.

Des coupures ont donc été faites dans les textes, à la demande de l'auteur (ce travail semble avoir été accompli pendant qu'il vivait encore : « avaient été supprimées »). On ne nous dit pas si ce désir avait été exprimé seulement sous forme de directives générales ou si Teilhard avait identifié précisément les passages à supprimer. Nous ne pouvons donc pas mesurer l'extension de l'intervention des mandataires dans l'établissement du texte imprimé². Mais la conclusion semble bien s'imposer que Teilhard avait prévu et voulu cette édition posthume de ses œuvres et avait laissé des recommandations touchant la manière de la faire.

¹ *L'Apparition de l'Homme*, p. 16-17.

² Sauf quand il s'agit de textes publiés par Teilhard lui-même. Une comparaison rapide de l'article *La question de l'homme fossile*, p. 133-174, avec les articles parus dans *Psyché* en 1946-1947 (non pas en 1948 comme dit la note de la page 174) a révélé qu'il s'agit, au moins dans ce cas, de suppressions de peu d'importance.

Une note du début du quatrième volume nous dit : « Nous reproduisons, dans la présente édition, le texte intégral du *Milieu divin*, annoté par l'auteur³. » Cette note soulève deux problèmes. Elle laisse soupçonner que le *Milieu divin* peut se trouver en version abrégée, mais on ne nous dit pas si ces versions abrégées étaient l'œuvre de Teilhard lui-même ni si elles sont le fruit d'éditions partielles antérieures. Elle révèle aussi le fait d'une revision ou au moins d'une annotation du texte par l'auteur. On n'indique pas la date de ce travail. Nous avons relevé douze notes au bas des pages, tout au long du volume qui comporte aussi une *Observation importante*, publiée en tête de l'ouvrage. Nul moyen d'identifier le fruit du travail de revision qu'on nous révèle, ni de distinguer celles des notes qui faisaient partie du travail primitif de celles qui ont pu être ajoutées plus tard.

Il faut attendre le sixième volume de l'édition, le dernier paru à date, pour lire enfin une indication plus précise. Ce volume est précédé d'un *Avertissement* : « Les écrits que nous publions à partir de ce Tome VI n'ont pas été revus par le Père Teilhard de Chardin en vue de l'édition⁴. » Les autres l'avaient donc été.

Cette note tardive nous amène au cœur du problème textuel soulevé par cette publication posthume. On ne nous indique d'aucune façon les sources du texte imprimé, non plus que ses garanties. Même quand il s'agit d'ouvrages dont la composition remonte à quarante ans ou plus, on ne soulève pas la question de revision par l'auteur. On dit en une brève phrase, après cinq volumes de silence, qu'une telle revision a eu lieu pour quelques-unes de ces œuvres, sans préciser davantage à quel moment et dans quelles conditions le travail a été accompli. Cette revision est pourtant extrêmement importante quand il s'agit d'examiner la possibilité d'une évolution dans la pensée de Teilhard. Nous en sommes donc réduits actuellement à devoir faire confiance aux éditeurs, en un acte de foi auquel l'entraînement aux méthodes de la recherche historique prépare assez mal et, pour tout dire, qu'il rend franchement odieux. D'autant plus que l'attachement évident des éditeurs de Teilhard pour leur auteur ne manque pas d'inquiéter. On doit garder des doutes sur la vigueur de la résistance que leur esprit

³ *Le Milieu divin*, p. [11].

⁴ *L'Energie humaine*, p. 21.

critique a réussi à opposer aux vagues d'enthousiasme dont on les sent soulevés. Il ne s'agit pas de mettre en doute leur honnêteté intellectuelle ni de flairer la fraude. Mais il faut reconnaître que les préoccupations historiques se mélangent dangereusement chez eux de loyauté personnelle. On ne nous fournit aucun moyen d'analyser, dans leur délicate jonction, ces deux attitudes dont la seconde peut émouvoir par sa sincérité, mais dont la première seule peut garantir la valeur critique d'une édition.

En fait, le philosophe et l'historien ont assez tôt l'impression que cette édition ne leur est pas destinée. Œuvre de ferveur et de prosélytisme, elle vise un autre public, moins tâtilon peut-être, mais aussi plus vulnérable aux contagions d'enthousiasme que disposé à la réflexion critique⁵.

Les remarques que nous venons de faire à propos de l'édition des œuvres complètes de Teilhard valent également de deux autres textes : *Le Groupe zoologique humain*⁶ et *Hymne de l'Univers*⁷.

Qu'on publie de cette façon les écrits d'un savant dont la méthode scientifique était, nous dit-on, d'une implacable rigueur, apparaît comme une sorte de paradoxe un peu triste. Le savant que fut Teilhard méritait certainement une édition de ses œuvres à laquelle la critique la plus exigeante ne puisse rien reprocher. Les fervents n'y auraient rien perdu, les autres pourraient l'utiliser sans hésitation.

La publication de la correspondance de Teilhard posait un problème de même nature que celle de ses œuvres, mais cent fois plus délicat encore. Nous en possédons trois volumes. Les deux premiers

⁵ Il suffit pour s'en rendre compte d'examiner le choix des textes publiés à date. On réimprime des textes facilement accessibles dans une bonne bibliothèque, alors que des opuscules importants sont laissés inédits. De même on ne semble pas se soucier suffisamment de l'ordre chronologique de composition. On ne peut que souscrire à la remarque de Claude Soucy : « Il faut prendre garde aux dates. Très tôt en possession de ses thèmes essentiels, la pensée teilhardienne n'en a pas moins subi de profondes variations au cours du temps, ce que les éditions et apologies de son œuvre ont quelque tendance à minimiser, soit par l'ordre de publication choisi, soit par la juxtaposition de passages d'époques différentes, voire de notes complémentaires qui créent parfois quelque confusion. Sans minimiser les divers problèmes qui se posent à eux, on souhaite que les éditeurs s'efforcent de respecter au maximum l'ordre chronologique et l'objectivité scientifique. L'illustre précédent de Pascal, qu'il fallut trois siècles pour délivrer de la sollicitude de ses amis, devrait servir ici d'exemple » (*Recherches et Débats du Centre catholique des Intellectuels français*, cahier n° 40, octobre 1962, p. 24, note 1).

⁶ Editions Albin Michel, 1956.

⁷ Editions du Seuil, 1961. Hors série.

ont été publiés par sa cousine, Claude Aragonnès, le troisième, préparé par elle, a été publié par des amis après son décès⁸. Claude Aragonnès a été une correspondante très favorisée; elle livre au public des extraits, substantiels semble-t-il, des lettres qu'elle a reçues personnellement et un certain nombre de lettres que d'autres lui ont communiquées. Inutile de dire qu'on comprend pourquoi le texte de ces lettres n'est pas publié intégralement. Il fallait très évidemment couper. Mais l'attachement de l'éditrice à la personne de son correspondant et surtout son enthousiasme apparent pour sa pensée, doivent inspirer des réserves sérieuses quand on veut utiliser les textes dans un but de recherche critique. Il reste obligatoire de se demander si ce qu'on a supprimé de ces textes n'aurait pas aidé à comprendre ce qu'on nous en livre.

Il en va de même pour de nombreuses citations d'autres lettres, trouvées dans les œuvres d'auteurs ayant eu accès à la correspondance privée de Teilhard. Il serait sans doute puéril de pousser l'esprit critique jusqu'à refuser toute créance à ces citations. Mais devant l'ardeur trop fervente de bien de ces auteurs, on ne peut se défendre d'un certain malaise quand il s'agit de s'en remettre exclusivement à leur témoignage. On épuise ainsi très rapidement les minces réserves de foi dont on peut faire usage dans le travail scientifique.

Deux conclusions se dégagent de cette étude sur l'état des textes de Teilhard de Chardin. Il faut apporter d'extrêmes précautions dans l'utilisation de sa correspondance personnelle, publiée et inédite⁹. Et surtout il nous faut au plus tôt une histoire sérieuse des textes, écrite en marge de toute préoccupation apologétique. Nous avons dit plus haut que l'histoire des faits récents s'écrit mal. Mais ceux qui entreprennent de livrer cette histoire au grand public doivent accepter les risques inhérents à l'aventure. Si cette histoire doit exposer la mémoire de Teilhard à des jugements défavorables, ses amis devront en accepter la responsabilité. Ils ont eux-mêmes ouvert le dossier, nous avons le droit d'en exiger les pièces majeures. Ceux qui ne cherchent ni à exalter ni à condamner la conduite de Teilhard, mais veulent seulement connaître sa doctrine, ont le droit de pouvoir juger de la

⁸ *Lettres de Voyage*, Grasset, 1956; *Nouvelles Lettres de Voyage*, Grasset, 1957; *Genèse d'une Pensée*, Grasset, 1961.

⁹ Voir des remarques semblables à propos de la correspondance, dans Nicolas CORTE, *La vie et l'âme de Teilhard de Chardin*, Fayard, 1957, p. 8-9.

valeur des éditions qu'on leur offre. Nous avons le droit qu'on nous dise comment le texte imprimé a été établi d'après les manuscrits et qu'on nous livre l'histoire de ces manuscrits : date et circonstances de composition, conditions et date de revisions éventuelles, conservation et transmission. Tant que cette histoire n'aura pas été rendue publique, personne ne pourra entreprendre sans réticences une analyse sérieuse de la pensée de Teilhard.

II. — L'ATMOSPHÈRE DE CONTROVERSE.

Le malaise provoqué par un premier contact avec l'édition des œuvres de Teilhard de Chardin tourne à l'exaspération quand on aborde la littérature abondante parue à son sujet. Il devient vite évident que Teilhard est posé en signe de contradiction. Les remous qui l'ont entouré durant sa vie continuent de balloter l'opinion autour de lui. De son vivant déjà, quelques pages assez hargneuses du père Garrigou-Lagrange avaient provoqué une réponse virulente de la part de monseigneur Bruno de Solages¹⁰. Ce ton de polémique s'est conservé.

Grenet rend compte de cette situation :

Selon que je parle à des adversaires ou à des partisans de Teilhard, je me sens porté à le défendre ou à l'attaquer. L'adversaire cite des textes. Le partisan, qui en cite d'autres, lui reproche surtout de ne pas évoquer le contexte. [...] Ainsi quand je répondrai à un adversaire de Teilhard, je n'aurai qu'à évoquer le contexte. Quand je discuterai avec un partisan de Teilhard, j'aurai toujours des textes à lui opposer : il me les expliquera, mais toujours en reconstituant ce que le Père *voulait* dire. [...] Si le partisan de Teilhard sait ce que le Père *voulait* dire, chose curieuse, l'adversaire de Teilhard semble savoir, lui, ce que le Père *ne voulait pas* dire [...]. Une autre remarque nous acheminera peut-être vers la solution : « Ceux-là qui se sont le plus opposés à ses vues philosophiques et religieuses, reconnaissaient ce don exquis de sympathie qui fit de lui un preneur d'âmes¹¹. » Et, de fait, quand on discute avec ceux de ses partisans qui l'ont connu et aimé, dans le contact direct de la conversation et de la vie, on constate qu'ils ont emporté le souvenir d'une expérience faite alors : l'expérience de l'« esprit Teilhard ». N'est-il pas compréhensible qu'à ceux-là, des textes, si formels qu'ils puissent paraître,

¹⁰ R. GARRIGOU-LAGRANGE, o.p., *La nouvelle théologie, où va-t-elle ?* dans *Angelicum*, 23 (1946), p. 126-145; Bruno DE SOLAGES, *Pour l'honneur de la théologie*, dans *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, 48 (1947), p. 65-84.

¹¹ Pierre LEROY, s.j., *Pierre Teilhard de Chardin tel que je l'ai connu*, Plon, 1958, p. 63.

ne puissent jamais équivaloir, en certitude, à l'évidence de ce qu'ils ont éprouvé ¹² ?

Concédonc que ce soit compréhensible, mais cela reste très regrettable. En comparant les écrits des partisans de Teilhard à ceux de ses adversaires, on a très tôt l'impression d'être pris dans le feu croisé d'un dialogue de sourds. Et les partisans de Teilhard semblent être les premiers responsables de cette situation. Ils présentent sa pensée, la plupart du temps, ou bien de façon agressive, dénigrant en son nom toute autre forme de pensée ou, encore plus souvent, dans le contexte d'une exaltation quasi messianique, saluant Teilhard comme le sauveur longtemps attendu, tout au long d'un interminable Avent, où la réflexion philosophique, scolastique, cartésienne, kantienne ou existentialiste, privée de la révélation de l'Évolution, ne pouvait que balbutier maladroitement devant un univers dont la dérive universelle, c'est-à-dire le vrai secret, lui échappait sans recours.

Le volume de Claude Cuénot, *Pierre Teilhard de Chardin. Les grandes étapes de son évolution* nous est apparu comme un prototype de cette littérature malheureuse ¹³. Biographie, apologie, histoire de la pensée, l'ouvrage veut être tout à la fois. La *Préface* en était prometteuse :

Le présent ouvrage est avant tout une biographie qui cherche à dégager les grandes lignes de force qui ont orienté une existence riche en vicissitudes. En un sens, il se révèle comme un travail didactique, une sorte d'état présent des études teilhardiennes, sur le mode universitaire...

Un coup d'œil à la table des matières révèle qu'on ne se trouve pas devant un « travail didactique » coupé de toute poésie : les six parties qui composent l'ouvrage ont des titres sonores : *Démêter — Le rougeolement de la Matière — L'Or de l'Esprit — La blanche incandescence du Personnel — L'Ardeur du pur Amour — La Métamorphose*. A la lecture, on est vite saisi d'une sourde irritation. Au lieu du « mode universitaire » annoncé, on rencontre plus souvent un mode très lyrique. Aucune comparaison ne fait reculer Cuénot quand il s'agit d'exalter Teilhard : les grands Prophètes, saint Paul, *l'Imitation de Jésus-Christ*, saint Ignace, saint François de Sales, Flaubert sont

¹² Paul GRENET, *Teilhard de Chardin*, Seghers, 1961, p. 132-134 (Savants du monde entier).

¹³ Plon, 1958.

évoqués tour à tour. L'auteur se fait historien, savant, philosophe, théologien; canoniste, il explique que le testament de Teilhard n'est pas opposé aux prescriptions ecclésiastiques; moraliste, moralisateur plutôt, il laisse échapper ce souhait pieux :

Tous ceux qui sont responsables d'hommes ayant sacrifié à Dieu, par l'intermédiaire de l'autorité ecclésiastique, leur être et leur liberté, verront-ils mieux désormais qu'ils ne doivent manier leurs religieux, comme l'Hostie, qu'avec des mains tremblantes d'Amour¹⁴ ?

Comme l'œuvre de Cuénot est encore la seule biographie complète de Teilhard, il faut subir ce genre littéraire tout au long de 489 pages. Elle reste une mine de renseignements qu'on ne peut trouver nulle part ailleurs, mais la lecture en est ahurissante. Pour n'avoir pas su distinguer et séparer de fait l'analyse, si sympathique qu'elle puisse être, de l'apologie exaltée, l'auteur finit par produire un effet tout opposé à celui qu'il espère. Au lieu de gagner le lecteur non prévenu, mais bien décidé à conserver un minimum de sens critique, il provoque chez lui une réaction d'ennui d'abord, puis de résistance. Il faudra donc attendre une autre biographie de Teilhard, faite, celle-là, sur un mode vraiment universitaire et scientifique.

Bien d'autres études des partisans de Teilhard, moins exagérées dans leur expression, souffrent pourtant de sérieuses faiblesses : incapacité ou refus de séparer la personne de l'auteur du contenu de sa pensée, évocation de sa vertu (on dit parfois sainteté), de la fécondité de son ministère sacerdotal, abus des superlatifs et des exclusives (la pensée de Teilhard serait la seule arme efficace dans la lutte du christianisme contre le marxisme), prophétisme. Souvent aussi on ignore complètement les déficiences de la pensée et de bien des expressions de Teilhard ou on en minimise l'importance. On exalte ses intentions en réponse aux critiques contre la valeur des résultats obtenus ou, comme le signale Grenet, on se lance dans d'interminables explications de ce que le Père *voulait dire*¹⁵.

Les réactions à cette présentation ont trop souvent été commandées par sa manière et son ton plutôt que par le contenu même de la pensée de Teilhard. Aux outrances lyriques, les thomistes par exemple, ne

¹⁴ P. 371.

¹⁵ Personne ne songe à contester qu'on doive chercher à découvrir ce que Teilhard voulait dire. Ce qui apparaît insolite, quand on aborde les études teilhardiennes, c'est qu'il semble si souvent difficile d'y réussir en lisant tout simplement ce qu'il dit.

pouvaient manquer d'opposer des éloges de la sereine intemporalité de la *philosophia perennis* et Léon XIII, Pie X, le *Code de Droit canonique* sont évoqués en de solennelles adjurations où la caducité de toute pensée qui n'est pas ancrée sur l'être en tant qu'être est mise à nu sans réserve ni pitié. Aux travaux plus sereins mais encore incomplets, on a riposté par les minutieuses analyses de textes dont parle Grenet. (Lui-même en a d'ailleurs publié une.) Les conclusions sont habituellement sévères et plusieurs semblent justifiées. Mais on juge souvent Teilhard d'un point de vue qui n'était pas le sien et on se scandalise qu'il n'ait pas dit ce qu'il n'avait pas à dire.

Examinons en terminant un épisode récent de cette controverse. Dans le numéro de février 1962 des *Études*, le père Jean Daniélou publiait un article intitulé *Signification de Teilhard de Chardin*¹⁶.

Mon propos [dit l'auteur] n'est ni d'exposer ni de discuter la pensée de Teilhard de Chardin, mais seulement de m'interroger sur les raisons de l'influence qu'elle exerce. [...] Certes l'œuvre du P. Teilhard de Chardin [...] comporte de sérieuses lacunes, qui seraient de nature à égarer sur la vraie pensée de l'auteur. Un langage qui n'est pas toujours rigoureux, peut prêter à de dangereuses ambiguïtés. Ainsi son usage n'est pas sans risque. Elle peut troubler des chrétiens dans leur foi et n'attirer des non-chrétiens qu'à un vague christisme. Mais j'ai constaté et je constate sa fécondité. Elle me paraît aller dans le sens des plus grandes chances du monde de demain. Et c'est précisément pourquoi il est indispensable d'en donner une exégèse qui en dégage les acquisitions les meilleures.

Le père Daniélou entreprend alors de trouver dans le caractère métaphysique de la pensée de Teilhard une des raisons de son influence et vraisemblablement d'en dégager ce qu'il en considère comme les acquisitions les meilleures. Il trace d'abord un tableau des philosophies contemporaines, limitées « au positivisme des sciences humaines et du calcul des probabilités » et qui « sombrent dans le subjectivisme des phénoménologies et des existentialismes » parce qu'elles « ne croient pas à l'intelligence ». A ce mal, Teilhard oppose son superbe optimisme dans l'aptitude de l'intelligence à dépasser le plan des observations purement scientifiques. Cette confiance ne doit rien à Descartes, Kant ou Hegel. Teilhard leur est « merveilleusement étranger ». « On a le sentiment qu'il redécouvre la métaphysique comme ont pu la découvrir

¹⁶ P. 145-161.

les présocratiques. » « Ni Blondel, ni Heidegger, ni les marxistes, n'ont exercé aucune influence sur lui. Il ne paraît même pas qu'il ait subi l'influence de Bergson. »

Daniélou aborde alors le problème des rapports entre la pensée de Teilhard et la philosophie scolastique.

D'une part, incontestablement, il s'y est senti gêné. Sa pensée ne s'exprime à aucun degré à travers les catégories scolastiques d'acte et de puissance, de matière et de forme, de substance et d'accident. Précisément Teilhard a voulu repartir à zéro, c'est-à-dire prendre son point d'appui dans le contact avec la science de son temps. [...] Mais d'autre part, il généralise le langage emprunté à la science à la totalité de l'être. C'est-à-dire qu'il transpose les catégories scientifiques en catégories métaphysiques.

Daniélou explique que cette transposition se fait analogiquement et permet de dégager des lois générales de la vie qui se vérifient à tous les niveaux. « Elles permettent donc de penser la totalité, d'établir des liaisons. La métaphysique est précisément cela. » Il ajoute alors :

Il me paraît que ces démarches, au-delà des formules, sont étonnamment apparentées à celles de la philosophie aristotélico-thomiste. [...] Teilhard nous paraît ainsi retrouver l'attitude foncière de la philosophie traditionnelle de l'Église, mais en la dévêtant peut-on dire d'un langage qui était solidaire d'une science périmée pour lui inventer un langage nouveau, expression de la science actuelle. Mais s'il a pu faire cette opération, c'est que Teilhard avait hérité de la philosophie scolastique, qu'il en avait conservé l'essentiel.

Daniélou semble bien trouver du mérite à cette opération de rajeunissement et on est fondé à croire qu'il y trouve une des acquisitions les meilleures du teilhardisme.

Il suffit d'être un peu familier avec le sens du mot *métaphysique* dans le vocabulaire thomiste, pour rester sceptique et se demander si un tel rapprochement a plus qu'une valeur purement verbale. Ce mot a d'autres sens, légitimes sans doute en d'autres contextes, mais c'est au moins un abus de langage que de justifier ainsi le caractère métaphysique de la pensée de Teilhard en comparaison avec le thomisme. Il y a peu à gagner et beaucoup à perdre à courtiser l'équivoque.

De plus, bien des philosophes refuseront d'admettre que les catégories d'acte et de puissance, de matière et de forme, de substance et d'accident appartiennent exclusivement à un langage qui était solidaire d'une science périmée et plusieurs douteront qu'une pensée restée

étrangère à ces catégories ait conservé l'essentiel de la philosophie scolastique.

Enfin, qui donc faut-il croire de Daniélou ou de Teilhard ? L'avertissement qui ouvre *Le Phénomène humain* est explicite :

Au-delà de cette première réflexion *scientifique*, bien entendu, la place reste ouverte, essentielle et béante, pour les réflexions plus poussées, du philosophe et du théologien. Dans ce domaine de l'être profond, j'ai soigneusement et délibérément évité, à aucun moment de m'aventurer [...]. Regardez-y seulement de plus près; et vous verrez que cette « Hyperphysique » n'est pas encore une Métaphysique¹⁷.

Le père Philippe-de-la-Trinité a choisi de croire Daniélou. Il a publié dans les *Quaderni di Divinitas* un opusculé intitulé *Teilhard et teilhardisme*, où il critique l'article des *Études*¹⁸. Mais par-delà l'interprète, il s'en prend à Teilhard lui-même. L'auteur avait déjà employé et justifié cette façon de procéder. Comme les partisans de Teilhard reprochent souvent à ses adversaires de ne pas le comprendre, le père Philippe leur laisse la tâche de l'interpréter eux-mêmes. Il s'en tiendra à étudier Teilhard tel que le présentent ceux « qui ne lui ménagent ni leur sympathie ni leur admiration, — ni d'ailleurs certaines critiques et dont nous pensons que tout compte fait, ils ne l'ont pas faussé¹⁹ ».

L'opération est délicate. Au sein d'une controverse, ce procédé assure un avantage indiscuté, mais il reste à décider si on a quelque avantage réel à s'installer aussi carrément au sein d'une controverse. Le premier article du père Philippe manifestait assez de discernement; le lecteur y était maintenu dans l'atmosphère créée par le choix du point de vue et ne pouvait oublier qu'on lui présentait Teilhard interprété par d'autres. Rien ne reste de ces réserves dans sa récente étude et Teilhard doit porter tout le blâme pour les conceptions que le père Philippe trouve erronées chez le père Daniélou. Après ce que nous avons dit de la présentation du teilhardisme par les disciples du maître, on pourra douter de la justesse et de l'utilité de cette transposition. On pourra même douter de sa justice. Il nous semble donc que l'étude du père Philippe ne sera pas d'une plus grande utilité que celle du père Daniélou à qui veut connaître la pensée de Teilhard. On peut

¹⁷ *Le Phénomène humain*, p. 21 et 22.

¹⁸ Libreria Editrice della Pontificia Università' Lateranense, 1962.

¹⁹ PHILIPPE-DE-LA-TRINITÉ, *Teilhard de Chardin : synthèse ou confusion ?* dans *Divinitas*, 3 (1959), p. 285-286.

enfin se demander si un article des *Études*, revue d'intérêt général, méritait une aussi minutieuse critique dans une revue hautement technique. On finit par fausser une pensée à la voir trop hors de perspective.

Mais il y a plus. Le père Philippe fait appel au thomisme pour juger et condamner le teilhardisme comme une forme de *confusionnisme* et il n'est pas certain que la majorité des thomistes seront d'accord avec lui quant à la valeur de ses arguments. Il rappelle, non sans une certaine complaisance, une théorie qui lui est personnelle de cinq degrés d'abstraction et, dans ce contexte, insiste pour dire qu'on ne peut être métaphysicien à moins de s'élever au troisième degré d'abstraction de type ontologique, celui où l'intelligence rejoint l'être en tant qu'être. Même les thomistes à qui trois degrés d'abstraction suffisent encore amplement, seront de l'avis du père Philippe quand il refuse à Daniélou le droit de parler de métaphysique comme il le fait. Mais plusieurs d'entre eux trouveront que le père durcit sans raison la classification traditionnelle des différents savoirs humains. Cette manière de répartir et de comparer entre eux les divers modes de connaissance scientifique (au sens scolastique de ce terme) peut faire oublier, même à des thomistes, que leur propre philosophie de la connaissance est très largement hospitalière et qu'elle sait reconnaître la valeur de bien des démarches intellectuelles authentiques, qu'on ne parviendrait pas à définir par rapport à l'un ou l'autre des degrés d'abstraction, à moins d'accommodations artificielles ²⁰.

C'est là semble-t-il la principale faiblesse de l'article du père Philippe-de-la-Trinité. Daniélou exposait les thomistes à la tentation de brandir les degrés d'abstraction, en comparant la pensée de Teilhard au thomisme de la façon qu'il a employée. Le père Philippe n'a pas su résister à cette tentation. Et le dialogue de sourds dont nous avons parlé s'est allongé d'un nouvel échange, aussi stérile que les autres. Et il y aurait mieux à faire.

* * *

²⁰ Nous espérons publier bientôt une étude sur le sens de la réflexion de Teilhard de Chardin dans des perspectives thomistes.

Car enfin la pensée de Teilhard de Chardin pose un problème authentique à la réflexion philosophique et théologique, chrétienne ou non. A ce problème, l'autorité ecclésiastique a fait face pour sa part, par la publication du *Monitum* du Saint-Office du 30 juin dernier. Cette intervention ne nous autorise pas à nous contenter de dénombrer et de dénoncer sans relâche les imprécisions et les fautes du teilhardisme; le Saint-Office n'a pas déclaré que les œuvres de Teilhard contiennent seulement des erreurs. Les partisans de Teilhard avaient réussi à publier ses œuvres et à propager sa doctrine en marge de tout contrôle ecclésiastique. Ils en avaient trop souvent le triomphe narquois, presque insolent²¹. Après le *Monitum*, il leur sera sans doute plus difficile d'escamoter le fait que « sur le plan philosophique et théologique, ces œuvres regorgent d'ambiguïtés telles, et même d'erreurs graves, qu'elles offensent la doctrine catholique²² ». Mais il ne faut pas que les adversaires de Teilhard saluent ce *Monitum* comme la consécration de leur victoire à eux. Monseigneur Rigaud, évêque de Pamiers, l'écrivait récemment : « Il n'y a pas lieu de se réjouir [...] l'avertissement du Saint-Office est un événement douloureux²³. »

Mais le teilhardisme intéresse tous les philosophes et toute la pensée philosophique et non seulement les chrétiens. Il se donne comme un dépassement légitime de la simple analyse scientifique et sa vision de l'univers a quelque chose de grandiose, elle est prenante. La place prépondérante occupée par les sciences dans la vie intellectuelle de notre époque, rend particulièrement urgent de définir leur sens vrai par rapport à l'effort total de l'intelligence. Teilhard était justement un des grands maîtres de ces sciences et son œuvre peut certainement aider à réfléchir à ce problème, même ceux qui refuseront de le suivre dans ses solutions.

Il est donc urgent de reprendre sa pensée par le dedans, à ses sources intuitives, afin d'explorer les avenues qu'il ouvre à l'esprit et

²¹ Ainsi CUÉNOT : « Ce sera un des mérites du catholicisme français d'avoir su prendre courageusement ses responsabilités pour défendre les droits naturels dans le domaine de la pensée, et d'avoir donc ainsi indiqué la nécessaire évolution vers un mode moins inquisitorial de sauvegarder la vérité dogmatique » (*Pierre Teilhard de Chardin*, p. 371, n. 6).

²² Traduction de *La Documentation catholique*, 59 (1962), col. 949.

²³ *Informations catholiques internationales*, n° 175 (septembre 1962), p. 9.

de distinguer ainsi celles de ces avenues qui peuvent déboucher sur une vue authentique du réel, celles où la pensée s'enroule sur elle-même en une stérile complaisance et celles où elle dévie de la vérité. A cette œuvre, ni l'enthousiasme mal éclairé ni l'opposition acharnée n'apporteront de contribution vraiment profitable.

Léonard DUCHARME, o.m.i.,
Université d'Ottawa.

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

C. WIENER, J. COLSON. — *Un Roi fit des Noces à son Fils*. Introduction de Dom Thierry MAERTENS. Bruges, Desclée de Brouwer, 1962. 176 p., 105 Fr. B. (Coll. « Thèmes bibliques ».)

Ce volume intéressant est consacré au thème biblique des épousailles, symbole de l'union entre Dieu et son peuple, entre le Christ et son Église. C. Wiener analyse les textes vétéro-testamentaires dans lesquels il croit retrouver ce thème (Osée, Jér., Ézéchi., Deut.-Is., Cant., Ps. 45), tandis que J. Colson en fait autant pour le Nouveau Testament (Synoptiques; Gal., Rom., Éph.; 4^e Évangile; Apoc.; et pour conclure, un chapitre sur la place de la Sainte Vierge dans ce symbolisme biblique).

On pourrait ranger ce livre parmi les œuvres de haute vulgarisation. Les auteurs ne craignent pas d'entrer dans des questions disputées; ils exploitent les textes avec compétence, font toutes sortes de rapprochements suggestifs et, somme toute, réussissent assez bien dans la tâche qu'ils se sont proposée. Étant donné l'état problématique de certaines des questions qu'ils traitent (par exemple, celle de l'interprétation allégorique du Cantique), on ne s'attendra pas à ce que leurs conclusions rapportent toujours l'unanimité des suffrages.

Malheureusement ils n'ont pas toujours échappé au danger qui guette quiconque s'adonne à ce genre de travail : à savoir, un certain défaut d'optique grâce auquel on retrouve le thème en question un peu partout dans des textes qui ne s'y réfèrent que bien superficiellement ou pas du tout. Si M. Wiener n'est pas tout à fait à l'abri d'un tel reproche, c'est surtout M. Colson qui le mérite. Comme exemple de relation superficielle, on pourrait citer, entre autres, Mt. 22, 1-10, qui a fourni le titre du volume. Le Royaume des Cieux y est comparé à un banquet de noces, dans lequel le Christ est manifestement l'époux. On ne trouve cependant aucune trace de l'épouse; ni le peuple juif, ni les gentils ne remplissent ce rôle : aucune place dans la parabole pour l'épouse. Est-il légitime alors de conclure que « le mariage divin... n'est plus envisagé comme un mariage de Dieu avec une nation privilégiée, mais, dans la personne même du Messie, avec l'humanité *in se...* » (p. 91-92) ? Prétend-on vraiment que ce soit là la pensée de Matthieu ? De même, le thème de « la Femme » en saint Jean; à mon avis, il n'a pas sa place dans une « théologie des épousailles ». Sans vouloir supprimer quoi que ce soit des riches tonalités du texte biblique, particulièrement celui de Jean, on doit toutefois se mettre en garde contre une exégèse excessivement subtile. Ce qu'on gagne en subtilité on le perd généralement en solidité.

Robert BÉLANGER, o.m.i.

* * *

ÉMILIE LAMIRANDE, o.m.i. — *Un siècle et demi d'études sur l'ecclésiologie de saint Augustin. Essai bibliographique* (extrait de la *Revue des Études augustiniennes*, 1962, fasc. I).

Depuis un siècle, l'ecclésiologie a pris un essor particulier, qu'accentuent aujourd'hui l'œcuménisme et le Concile. Le père Lamirande s'inscrit au nombre des ecclésiologues par sa thèse en théologie à paraître prochainement. Mais il fournit déjà aux théologiens de l'Église un premier fruit de ses recherches, dans l'essai bibliographique qu'il leur propose : *Un siècle et demi d'études sur l'ecclésiologie de saint Augustin*. L'idée était excellente, car Augustin est un maître en ecclésiologie et une bibliographie raisonnée est toujours précieuse. La réalisation ne déçoit pas le lecteur.

L'auteur, en effet, donne à son sujet une ampleur suffisante : « *Ecclésiologie*, précise-t-il, est pris dans un sens très large, susceptible de recouvrir tout ce que les théologiens ou historiens de diverses tendances peuvent comprendre sous ce mot... On s'est non seulement intéressé à la doctrine de saint Augustin sur l'Église mais encore à son attitude concrète vis-à-vis d'elle... Les travaux se rapportant aux sources de la doctrine ecclésiologique augustiniennne ou à son influence ont également trouvé place ici » (p. 1). Mais la théorie des deux Cités est très proche de celle de l'Église et souvent elle interfère avec elle; c'est pourquoi l'auteur en tient compte. Il sait toutefois se limiter dans ses recherches aux ouvrages théologiques ou pastoraux qui furent écrits entre 1809 et 1954.

L'ampleur de la documentation va de pair avec celle du sujet traité. Non seulement le père Lamirande a utilisé avec fruit les meilleurs instruments bibliographiques dont il nous donne la liste au début de l'ouvrage, mais il s'est astreint à de laborieuses recherches dans de nombreuses bibliothèques. Ses recherches l'ont conduit de Vienne à Toronto, de Paris à Rome, de Londres à Munich, de Louvain à Ottawa.

Un tel travail suppose un principe de classification. Le père Lamirande, à bon droit, suit la chronologie. « Les inconvénients de cette méthode, précise-t-il, sont suffisamment corrigés, croyons-nous, par les tables d'auteurs et de sujets » (p. 3).

D'un autre côté, le système adopté offre de grands avantages : « On pourra déjà se rendre compte au premier coup d'œil du mouvement des études sur l'ecclésiologie augustiniennne pour la période qui nous a retenu... Historiens et ecclésiologues discerneront ainsi facilement les courants d'idées et les filiations » (p. 3).

Une dernière qualité de l'œuvre, et ce n'est pas la moindre, est l'honnêteté qu'elle respire. L'auteur dit ce qu'il sait, mais il ne dit que ce qu'il sait. « Nous avons pu accomplir des recherches directes dans plusieurs grandes bibliothèques ou dans des collections spécialisées... nous avons cherché à vérifier personnellement chacun des titres. *Nous n'y sommes pas toujours parvenu*¹. Dans plusieurs cas les recherches ou les déplacements exigés par cette vérification ont semblé sans rapport avec l'utilité des résultats escomptés. Nous avons alors essayé de donner une description aussi précise que possible d'après les répertoires bibliographiques nationaux ou d'autres sources dignes de confiance. Quelques insertions seulement sont restées incomplètes. Un astérisque signale tous les ouvrages ou articles que nous n'avons pas vus » (p. 7). Il précise ailleurs : « Pour ce qui est des thèses inédites intéressant l'ecclésiologie augustiniennne, nous n'avons pu faire les recher-

¹ Nous soulignons.

ches méthodiques qui permettraient d'en dresser une liste complète, excepté pour celles de l'Université Grégorienne (Rome), depuis la mise en vigueur de la constitution *Deus Scientiarum Dominus* » (p. 2, note 4). Cependant, que le lecteur se console. La bibliographie étudie près de mille ouvrages; elle signale les pages qui touchent à l'ecclésiologie augustinienne et en donne l'essentiel. En certains endroits, le père Lamirande rappelle même que cet auteur a suscité beaucoup de réactions; il indique où l'on pourra trouver un résumé des discussions (v.g. n^{os} 135, 147, 279, etc.).

Nul ouvrage n'est parfait, mais ici les fautes sont mineures. On aurait aimé que l'auteur nous dise le titre de sa thèse principale. Ici ou là, on relève quelques lourdeurs de style : « S. A. cité relativement peu » (n^o 24). « S. A. assez souvent mis à profit » (n^o 89). Remarques de détail qui n'enlèvent rien à la valeur de l'œuvre. « Cet ouvrage, écrit le père Lamirande, nous paraît propre à intéresser, en plus des augustinisants et des ecclésiologues, plusieurs autres catégories de théologiens, les historiens de l'Église d'Afrique et, en particulier, ceux du donatisme, les historiens de la théologie pastorale et de la missiologie, de la liturgie, des sciences politiques, les spécialistes de la théologie ou de la philosophie de l'histoire » (p. 2). Après lecture, nous abondons dans son sens.

A. LUNEAU, o.m.i.

* * *

La Maternité spirituelle de Marie, vol. II et III. Paris, Lethielleux, 1960-1961. 25 cm., 150 et 55 p. (Bulletin de la Société française d'Études mariales, 17-18.)

La Maternité spirituelle de Marie. VIII^e Congrès marial national, Lisieux, 5-9 juillet 1961. Rapports doctrinaux. Lisieux, Direction du Pèlerinage, et Paris, Lethielleux, 1962. 25 cm., 188 p.

Les membres de la Société française d'Études mariales ont pendant trois ans concentré leurs efforts sur l'étude de la maternité spirituelle de Marie. Dans le premier volume paru en 1959, des chercheurs comme Dom Frenaud, Dom de Goedt, M^{re} Jouassard, les RR.PP. Barré et Kœhler, retraçaient les manifestations du thème jusqu'au XII^e siècle. Le deuxième tome contient la suite de ces études historiques. On se réjouit de voir le R.P. A. Wenger s'arracher un moment à d'autres tâches et traiter de la tradition byzantine, du IX^e au XV^e siècles. Le butin recueilli est relativement pauvre et on doit conclure que l'idée de maternité spirituelle est moins répandue dans la théologie byzantine qu'on l'avait cru jusqu'à maintenant. Le R.P. Th. Kœhler explore la fin du moyen âge occidental, de 1250 à 1500, période où « on vit tranquillement sur la lancée des siècles précédents ». Pour l'époque suivante, on ne pouvait songer à être complet. Le XVII^e siècle est à l'honneur avec le R.P. H. Rondet, qui s'arrête surtout à saint Laurent de Brindes, à saint Pierre Canisius et à Salmeron, et avec le R.P. Quémeneur, qui s'attache aux spirituels français, de saint François de Sales à saint Grignon de Montfort. L'abbé J. Pintard a le mérite d'aborder un domaine en partie peu exploré et apparemment moins attirant : la théologie du XIX^e siècle. On remarque les noms de P. Ventura, J.-J.-A. Nicolas, P. Jeanjacquot, J.-B. Therrien; les deux grands maîtres sont naturellement Newman et Scheeben. L'abbé Pintard note que ces auteurs ont abordé parfois la question de la nature de la maternité spirituelle, mais sans lui donner de réponse satisfaisante.

Le troisième volume constitue une sorte de conclusion aux deux précédents. Un remarquable tableau historique dû au R.P. Rondet prépare les études doctrinales

des RR.PP. Manteau-Bonamy et M.-J. Nicolas, que le nom de leurs auteurs recommande à lui seul suffisamment. On a ajouté le texte développé d'une intervention du R.P. Philippon. Tout cela fournira aux théologiens ample matière à réflexion. Sans doute appréciera-t-on spécialement l'effort qu'a mis le R.P. Nicolas à clarifier des notions souvent fort embrouillées.

A cet ensemble sur la maternité spirituelle, il faut ajouter les rapports doctrinaux ou quelques conférences spécialisées présentés sur le même sujet au Congrès marial de Lisieux, la plupart d'ailleurs par des membres de la Société française d'Études mariales. Le chanoine Laurentin reprend, avec sa sûreté habituelle, l'histoire de la doctrine et dégage les problèmes théologiques que pose l'examen des textes traditionnels. Certains s'attachent à mettre la maternité spirituelle en parallèle avec d'autres aspects du mystère de Marie : la maternité divine (Dom Frenaud), la « corédemption » (J. Hemery), la « médiation » (J.-H. Nicolas). D'autres traitent de la même question en fonction du sacerdoce (M^{sr} Jouassard), de la vocation religieuse (P.-M. de la Croix), de la prière du Rosaire (J. Houyvet), de la dévotion mariale de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus (F. de Sainte-Marie), de la virilité et de l'enfance spirituelle (A.-M. Carré), de la maternité humaine (A. Duhamel). Signalons enfin une synthèse doctrinale du R.P. M.-J. Nicolas.

Ces énumérations devraient faire soupçonner la richesse des recueils que nous présentons. Il serait vain de cacher qu'on y décèle des tâtonnements ou des formules qui prêtent à discussion. Ils sont pourtant le fruit de recherches toujours sérieuses et d'un effort remarquablement éclairé pour situer exactement la figure de Marie dans le mystère du salut.

Émilien LAMIRANDE, o.m.i.

* * *

Acta Pontificiæ Academiæ Marianæ Internationalis vel ad Academiam quoquo modo pertinentia, n° 2. Romæ, Pont. Academia Mariana Internationalis, 1962. 24 cm., 73 p.

Après une introduction du R.P. C. Balic, o.f.m., président de l'Académie mariale internationale, on trouve, dans le présent fascicule, les textes suivants : une allocution du R.P. Balic, *Verso il concilio*; une conférence de S.Exc. M^{sr} P. Parente, *S. Leone Magno tra due concili sotto il segno di Maria*, et une autre de S.Ém. le cardinal L.-J. Suenens, *Maria santissima e l'apostolato*; une homélie du regretté cardinal G.-A. Coussa, *La maternità universale di Maria Santissima*. Suivent quelques pièces tirées des archives du secrétariat de l'Académie mariale, une chronique relative à l'activité de la même Académie et au mouvement mariologique en général, et une brève notice à la mémoire du père Joseph Filograssi, s.j., décédé en 1962. On pourra juger par là des travaux de l'Académie et des efforts poursuivis pour les insérer dans le contexte nouveau créé par le second concile du Vatican.

L. O.

* * *

Voix de l'Église en Orient. Voix de l'Église melchite. Choix de textes du Patriarche Maximos IV et de l'Épiscopat grec-melchite catholique. Bâle, Herder, et Paris, Desclée de Brouwer, 1962. 22 cm., vii-206 p.

Ces pages sont l'écho d'un grand amour pour l'Église et pour tous nos frères chrétiens, mais aussi de profondes souffrances. Elles témoignent d'un attachement

fort et lucide au Siège de Pierre, en même temps que d'un sens aigu de la catholicité de l'Église. Elles posent à tous les chrétiens, spécialement à ceux d'Occident, des problèmes graves qui exigent d'eux, à tous les échelons, un sérieux examen de conscience. S. B. Maximos et les évêques de son patriarcat pensent qu'une condition anormale est faite, au sein de l'Église catholique, aux Communautés orientales unies et ils suggèrent les réformes qui leur paraissent nécessaires au bien de l'union. Sa Béatitudo s'en explique ainsi dans une préface : « Nous estimons en effet, que la franchise est non seulement permise dans l'Église, mais qu'elle est un strict devoir. Rien n'est plus nuisible à l'Église que les silences craintifs ou les flatteries intéressées. Par ailleurs, la franchise n'exclut nullement le respect. Bien au contraire, il n'y a pas de véritable respect sans franchise. Si le ton de nos exposés pouvait étonner certains, qu'ils veuillent bien l'attribuer à l'angoisse de notre âme en face de la scission des chrétiens. Nous ne pouvons pas être indifférents et froids devant un problème qui constitue notre principale raison d'être... » (p. vi).

Il faudra lire dans l'esprit où ils ont été écrits ces exposés qui contribueront à donner du problème œcuménique une idée plus concrète et plus réaliste, tout en invitant les théologiens à réfléchir sur les exigences de la catholicité. Relevons, dans le dernier chapitre, quelques-uns des points traités par S. B. Maximos. Il estime qu'un pas doit être fait dans le sens d'une mitigation de la discipline ecclésiastique actuellement en vigueur à propos de la « *Communicatio in sacris* », surtout avec les Orthodoxes. Il touche à la question de la liberté de la réflexion théologique, de l'enseignement ordinaire du Pontife romain, du pouvoir des évêques et de son origine, s'opposant résolument à l'opinion qui considère le pape comme source dernière de tout pouvoir dans l'Église. En matière d'ecclésiologie plus qu'ailleurs encore, il nous faudra écouter de plus en plus les témoins de la tradition orientale pour nuancer et enrichir une doctrine qui s'est systématisée selon une ligne de pensée parfois trop unilatérale.

Émilien LAMIRANDE, o.m.i.

* * *

ÉMILIE LAMIRANDE, o.m.i. — *La Communion des Saints*. Paris, Fayard, 1962. (Coll. Je sais, je crois.)

A une époque où l'homme cherche son unité planétaire, il était bon qu'on nous parle de la communion des saints, unité surnaturelle que Dieu offre aux hommes. Le père Lamirande l'a tenté dans un volume de la collection « Je sais, je crois », qui est, sans doute, l'un des meilleurs de cette collection. Il aurait pu, en effet, s'en tenir aux idées courantes, nous présenter ce mystère selon une perspective diminuée : la communication des mérites entre les fidèles, l'intercession des élus en faveur de leurs frères qui militent sur terre, enfin, la prière de ces derniers pour les âmes du purgatoire. Tout cela est dit, mais situé dans son contexte théologique. C'est une vraie synthèse et, qui plus est, une synthèse historique que le père Lamirande nous a présentée.

Dans une première partie, l'auteur étudie, en effet, le sens de l'expression « *communion des saints* ». Si cette formule se trouve dans le symbole des apôtres, elle ne vient pas d'eux, car on ne la trouve pas avant le IV^e siècle, peut-être même, pas avant Fauste de Riez († 485). Il s'agit bien de formulation, car l'idée d'une commune participation à des biens surnaturels ou d'une union entre tous les chrétiens, communément appelés saints à cette époque, remonte aux apôtres eux-

mêmes et à la primitive Église. Faut-il donner la primeur à la « participation » (plus paulinienne) ou à « l'union » (plus johannique) ? L'auteur ne se prononce pas. Il indique seulement que les deux courants existèrent de tout temps dans l'Église. Saint Thomas en fit la synthèse. L'époque contemporaine, par contre, présente une vision trop unilatérale, car elle ne tient pas assez compte de l'interprétation objective ou sacramentelle. D'où les réactions de certains théologiens comme Hugon ou Liégé. Celui-ci résume bien la position traditionnelle dans un article de *Catholicisme* : « Ainsi la communion des saints désigne à la fois la communauté de vie de tous les membres du corps mystique avec leur tête et entre eux; la communication des biens spirituels issue de cette communion d'interdépendance et de cette solidarité vitale à l'intérieur du même corps; enfin, la commune participation aux mêmes moyens de sainteté et de croissance du corps dans l'unité déposés dans l'Église terrestre » (p. 29).

Après un excellent chapitre sur les positions non catholiques, l'auteur aborde maintenant *les fondements de la communion des saints*. Cette deuxième partie est moins neuve que la première. La communion des saints, rappelle le père Lamirande, est l'union de tous en Jésus-Christ. Il parle justement de fondement immédiat et reprend des notions théologiques bien connues. Mais parler de fondement immédiat, c'est dire implicitement qu'il y en a un autre. D'où le premier chapitre : *Communion avec Dieu et communion en Dieu*. La communion des saints est finalement une participation à la vie trinitaire. On est heureux de l'entendre dire et de voir cet aspect étudié en de très belles pages. N'est-ce pas aujourd'hui un point trop oublié ? Marqué plus ou moins inconsciemment par l'humanisme laïque, le chrétien retient facilement les premiers mots de l'affirmation paulinienne : « Tout est à vous et vous êtes au Christ. » Il oublie trop souvent la suite : « Le Christ est à Dieu » (I Cor. 3, 22-23).

Il faut alors donner *les dimensions du mystère*. C'est ce que fait la troisième partie. La communion des saints ne s'étend pas seulement aux hommes d'une époque, mais à tous les croyants de tous les temps. « Cette continuité horizontale de l'économie salvifique fait de nous les héritiers d'une longue et glorieuse tradition et, à plus d'un titre, les frères des saints des premiers âges de l'histoire humaine. » Dépassant notre époque, la communion des saints débordé aussi notre terre, puisqu'elle englobe avec les fidèles, les élus, les âmes du purgatoire et les anges. Ces derniers, souligne justement le père Lamirande, sont trop oubliés des humains que nous sommes et la communion des saints y perd quelque chose de son intégrité et de sa grandeur. C'est donc dans l'Église ainsi entendue, qui ne diffère pas réellement de la communion des saints, que se fera la communion aux choses saintes. « Seuls ceux qui ont droit sans restriction au titre de membres de l'Église et du corps mystique du Christ peuvent communier pleinement à tous les biens de l'Église. D'autre part, dans la mesure même où quelqu'un, sans appartenir pleinement à l'Église, lui est rattaché par des liens réels, il se trouve en communion avec tous ceux qui, à des titres divers, sont également en rapport avec l'Église et participe au moins partiellement aux biens spirituels de la communauté ecclésiastique et même parfois à certains de ses biens extérieurs » (p. 82).

Il ne reste plus qu'à regarder *la communion des saints en exercice*. C'est le but de la quatrième partie. Certains la trouveront trop courte. Il nous semble, au contraire, que cette brièveté en fait le prix et témoigne de la valeur de l'ouvrage. L'auteur a exposé l'essentiel précédemment : ce qu'il dit ensuite se comprend de soi-même. D'ailleurs, aucun aspect essentiel n'est oublié. Conformément à ce qu'il vient de dire, le père Lamirande commence par la « communion ecclésiastique »,

condition de la pleine participation aux biens extérieurs. Il aborde alors succinctement la participation des fidèles aux sacrements, le rôle du baptême porte de l'Église, celui de l'eucharistie signe et cause d'unité, celui des divers sacrements. L'organisme sacramentel unit ainsi les fidèles en l'unique dilection divine. Mais jusqu'ici, l'auteur s'attachait à la condition pérégrinante des fidèles. Il s'ouvre à de plus larges perspectives dans sa conclusion : « La communion des saints atteindra sa perfection dans l'Église eschatologique après la résurrection générale, alors que l'Église pèlerine se réunira à l'Église angélique et que le Christ remettra au Père son royaume. Lorsque Dieu sera tout en tous » (p. 122).

Quelques points pourraient faire difficulté, mais seulement à première vue. L'auteur préfère « communion ecclésiastique » à « communion ecclésiale », bien que le premier qualificatif ait souvent aujourd'hui une nuance péjorative. Il reste fidèle à la tradition et montre par là qu'il ne parle pas seulement d'une communion d'ordre spirituel, mais de quelque chose de plus total, d'ordre spirituel et juridique. On s'étonnera aussi que l'étude des positions non catholiques (ch. 2) s'insèrent entre *Histoire d'une formule* (ch. 1) et *Enseignements du magistère* (ch. 3). Mais cette présentation est volontaire : le père Lamirande montre ainsi ce qu'il a de positif dans les autres positions chrétiennes et comment, pour l'essentiel, elles se rattachent à la même tradition. C'est donc un livre de valeur, de haute vulgarisation que la collection « Je sais, je crois » offre à ses lecteurs en cet ouvrage, auquel nous souhaitons la plus large diffusion.

A. LUNEAU, o.m.i.

* * *

ANTONIO BRIVA MIRABENT. — *El tiempo de la Iglesia en la teología de Cullmann*. Barcelona, Seminario Conciliar, 1961. 22 cm., 148 p. (Colectanea San Paciano, Serie Teológica, Vol. IX.)

Après la thèse du R.P. Jesús Silvestre Arrieta (*La Iglesia del intervalo : aspecto escatológico del tiempo de la Iglesia en Oscar Cullmann*, dans *Miscelanea Comillas*, n^{os} 31-32, 1959, ou sous forme de livre, Comillas, 1959, vi-109 p.), nous arrive d'Espagne un nouvel ouvrage sur l'ecclésiologie de Cullmann et spécialement sur sa conception du temps de l'Église. L'auteur voit dans cette question la clef de toute la théologie du professeur de Bâle et le centre d'où s'expliquent les divergences entre ses positions et celles des catholiques. Cullmann, en effet, nous accuse d'accorder au temps présent une valeur trop absolue, en raison de la doctrine sur la transmission des pouvoirs hiérarchiques et sur l'exercice du Magistère, et ainsi d'amenuiser la tension entre le présent et l'avenir. Pour sa part il oppose très fortement le temps de l'Église à celui de l'Incarnation et à celui du Royaume eschatologique. Il est ainsi amené à rattacher au temps de l'Incarnation le temps apostolique ou temps de la fondation de l'Église, au cours duquel les apôtres, munis de pouvoirs spéciaux, étaient appelés à continuer l'œuvre du Christ. Il se refuse à reconnaître ces mêmes caractères à l'époque actuelle, celle de l'édification de l'Église, alors que tout en admettant la valeur normative de l'âge apostolique, nous croyons que s'actualisent toujours, dans l'Église, grâce à la hiérarchie, les pouvoirs messianiques. Les positions de Cullmann sur ce point expliquent ses opinions à propos de saint Pierre, de la Tradition, du Magistère.

Trois chapitres consacrés à l'histoire du salut et au temps de l'Église (en général; temps de fondation et temps d'édification) exposent objectivement et de façon sereine la doctrine du théologien protestant. (L'auteur a utilisé le texte

français des ouvrages de ce dernier; les extraits cités page 78, notes 5 et 7, fourmillent de fautes. Par suite d'un accident typographique, le mot *Ephapax* qui revient un grand nombre de fois a vu un accent prendre la place de l'esprit.) Nous avouerons un certain malaise à trouver ainsi systématisée et coupée de ses références constantes à l'Écriture la doctrine de Cullmann. Il était difficile, en conservant ce genre d'exposition, de faire autrement et on appréciera l'effort de compréhension dont l'auteur a fait preuve. Un chapitre final présente des réflexions critiques sur la méthode théologique de Cullmann et l'opposition qu'il met entre le temps de fondation et le temps d'édification de l'Église. On conclut à un manque de logique interne dans sa pensée et on lui reproche de ne pas démontrer « apodictiquement » la solution de continuité qu'il affirme entre les deux périodes de la vie de l'Église (p. 135). Mais s'attendait-on vraiment, en un semblable domaine, à une preuve apodictique ? Les objections proposées, valables pour qui accepte les présupposés de la théologie catholique, ne convaincront vraisemblablement pas Cullmann. Mais ce n'était pas là le but du présent ouvrage et on aura rendu service en montrant clairement aux théologiens catholiques qui n'ont pas les loisirs de fréquenter les œuvres mêmes de Cullmann, quelles sont les conséquences des principes qu'il pose. Malgré ce que peuvent avoir d'irréductible sur les points étudiés les positions catholique et protestante, nous aurions évité de marquer aussi fortement les oppositions, déduites un peu abstraitement des prémices. On aurait pu faire l'économie de quelques-unes des expressions qui émaillent l'ouvrage : « différence irréconciliable » (p. 11), « abîme insondable », « différences insurmontables » (p. 14), « sens diamétralement opposé » (p. 113), etc.

On souhaiterait un chapitre supplémentaire où on montrerait ce que l'enseignement de Cullmann présente de suggestif et de valable pour un théologien catholique. (Nous avons nous-même présenté dans cette *Revue* des réflexions en ce sens : *Le temps de l'Église. Notes en marge de saint Augustin et d'Oscar Cullmann*, vol. 32 [1962], p. 25*-44*, 73*-87*.) Sans rien sacrifier des vues traditionnelles sur la « consistance » du temps présent où le R.P. Congar perçoit la dialectique du donné et de l'agi, il y aurait avantage parfois à insister sur le caractère normatif de l'âge apostolique (problème des rapports entre Écriture et Tradition), sur la signification eschatologique du temps présent et sur d'autres aspects qui ont paru s'estomper dans l'esprit de certains théologiens trop peu soucieux de rester continuellement en contact avec les sources de la Révélation. A ce point de vue les études de Cullmann nous auront fourni l'occasion d'un examen de conscience profitable.

Émilien LAMIRANDE, o.m.i.

* * *

✓
JOACHIM NABUCO. — *Protonotarius Apostolicus, SS. CC. Rituum et Cæremialis Consultor. — Pontificalis romani expositio juridico-practica — functiones pontificales extraordinariæ*. Parisiis-Tornaci-Romæ-Neo-Eboraci, Desclée et Socii, [1962]. 952 p.

Il nous fallait un exposé juridique et rubrical du Pontifical romain. Un exposé qui tiendrait compte des précisions et changements apportés à la consécration des évêques (1944) et à l'ordination des prêtres (1947), de la réforme de la Semaine Sainte (à partir de 1951), du missel et de l'office divin (1960), enfin, de la publication en 1962 de la deuxième partie du Pontifical romain.

Personne n'était mieux en mesure que Monseigneur Nabuco de répondre à ce besoin. En un seul tome, il nous offre une révision de son excellent ouvrage sur le sujet, bien mise à jour, d'une typographie remarquablement claire et aérée. D'une très sûre information rubricale, cet ouvrage se présente aussi avec un visage moderne qui le rend agréable et facile à consulter. On y trouve, à point nommé, des graphiques et des sigles simples au service d'une exposition nettement divisée. En somme, un ouvrage indispensable au cérémoniaire.

Germain HUDON, o.m.i.

* * *

LUDWIG WINTERHALDER. — *Das Wort Heraklits. Fragmente von Heraklit übersetzt und erklärt.* Erlenbach-Zürich et Stuttgart, Eugen Rentsch Verlag, 1962. 21 cm., 160 p.

Traduction allemande avec commentaire des fragments d'Héraclite. L'auteur suit pas à pas le texte même d'Héraclite sans vouloir systématiser sa doctrine ni l'interpréter en fonction d'un système quelconque. Par ailleurs, Héraclite manie des idées assez primitives, mais grosses de conséquences philosophiques entrevues par lui, et il les exprime avec difficulté. Dès lors, il est naturel que certaines confusions se produisent. Ainsi, il ne distingue pas suffisamment le subjectif et l'objectif, le discours et son contenu. Mais ceci est une conséquence de l'état primitif de sa philosophie et nullement sa thèse essentielle, comme le voudrait l'auteur : « bei Heraklit ist die Einheit von Denken und Wirklichkeit das Wesentliche ».

A. PATTIN, o.m.i.

* * *

The Philosophy of Physics. New York, St. John's University Press, 1961. 23 cm., 86 p.

Under the able direction of Vincent Edward Smith, who is the editor of this book, the Philosophy of Science Institute of St. John's University has been exploring the borderland problems between Science and Philosophy. The Sciences in general, Biology, and Physics have been envisaged in the light of the unifying principles of Philosophy. We are reminded of the opposition that exists between certain groups of Thomistic philosophers on the precise relations that obtain between the various mental disciplines concerned with nature. Maritain holds that the sciences of nature (physical and biological) and the philosophy of nature (Cosmology and Rational Psychology) are specifically distinct forms of knowledge, though belonging to the first degree of abstraction. While DeKoninck, of Laval University, in "Unity and diversity in natural science", and Father Ashley, of the Albertus Magnus Lyceum, River Forest, Ill., in "Does natural science attain nature or only the phenomena?" do not agree with Maritain on this point. Maritain's position is expressed by Yves Simon, of the University of Chicago. This is the third time that the very same text is being published. It first appeared in *The Thomist* in 1943, then again in 1951, as an appendix to the English edition of Maritain's *Philosophy of Nature*, and now in 1961. There is no objection to its being repeatedly printed, because it is an excellent summary of what Maritain has explained at length in his *Degrees of Knowledge and Philosophy of Nature*.

Of the four studies contained in this booklet, only one really deals with Physics understood in the modern sense of the word. It is the contribution of Karl F. Herfeld, chairman of the department of Physics at the Catholic University of America, and is entitled "The structure of the atom", according to the philosopher and according to the physicist.

To any one who wishes to appraise and coordinate his knowledge of nature, this booklet will be most valuable.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

✓
JOHN E. MANS, s.j. — *The Nature of the Practical Intellect according to St. Thomas Aquinas*. Rome, Gregorian University, 1959. 23,5 cm., 220 p.

In the *Analecta Gregoriana* published under the auspices of the Faculty of Philosophy at the Gregorian, Father Mans treats thoroughly of the nature of the practical intellect, and of the role prudence plays in the moral judgment. He shows that St. Thomas taught, at least in his later works, that the speculative and practical intellects are not really distinct faculties, though there are minor differences. The distinction of reason between them is based on a real relation which the intellect assumes in an act of practical knowledge to auxiliary acts of the will and the cogitative sense. He inquires into the distinction which St. Thomas sees between speculative and practical sciences, and between speculative and practical virtues. That the terms "speculative" and "practical" as applied to cognition are relative and analogous becomes apparent, if one considers the gradations of practical knowledge. Concerning the statement "the speculative intellect by extension becomes practical", the author indicates what dynamic ingredient belongs to the psychological process of reasoning in order to render it practical rather than speculative.

Several related topics, such as faith, art, prudence, knowledge of singulars, practical truth, cogitative sense, origin of first principles, relation of will and sense to intellect, connatural knowledge, etc. are dealt with, in so far as they bear upon practical intellect. The parts of prudence are well described, and prudence itself is compared with art and with science. Apart from being both readable and scholarly, the book is quite timely, since it offers an excellent refutation of the errors implied in the "ethics of situation".

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

✓
FLORENT GABORIAU. — *La Phénoménologie de l'Existence (Gravitations I)*. Paris, Casterman, 1963. 22 cm., 390 p.

Encore un nouveau cours de philosophie ! Cette *Nouvelle Initiation philosophique*, publiée sous la direction de M. Gaboriau, professeur à la Mission de France, comprendra deux parties : *Initiation de base*, programme de deux ans en cinq volumes, et *Initiation de détail*, qui comporte logique, éthique, esthétique, politique et lexique. Déjà, un premier tome, *L'Entrée en métaphysique*, portant le sous-titre *Orientations* et paru l'an passé, visait à assurer l'ouverture du seuil de la philosophie, en créant l'inquiétude métaphysique et en soulevant le problème critique, en guise de point de départ. Ce n'était pas commencer par le plus facile.

Pour se tenir en rapport avec le réel et l'existant, l'auteur envisage, dans le présent volume, qui est le deuxième de la première partie, la phénoménologie de l'existence à travers les manifestations de l'existence concrète. Avant de répondre à la question « Quid ? », il fait le tour du réel et pose les questions « Ubi ? Qualis ? », etc. Ce que les scolastiques appellent des accidents sont des manières, des déterminations d'être. Tout en évitant soigneusement le mot « accident », l'auteur traite de l'être *localisé* et *en posture*, puis enrichi de l'*avoir*, estimé *qualitativement*, entraîné dans l'*action* et traversé de *passion*. C'est dire que, dans ce volume, il s'en tient à six des neuf accidents ou catégories d'Aristote. Les trois autres (relation, quantité et temps) feront l'objet du troisième volume (*Gravitations II*). Un quatrième, *Étapes majeures de la métaphysique (Décisions)*, considérera la substance, la personne et l'hypothèse ultime; et enfin, le dernier volume de cette *Initiation de base* sera intitulé *Structures du vivant (Psychologie)*.

Lorsque l'auteur dit hypothèse (voir deux lignes plus haut) et entend substance, on a le droit d'être surpris et, à la lecture du livre, on se rend compte jusqu'à quel point ce nouveau cours exige un lexique. Cependant, il eut été plus sage de le placer au commencement du cours plutôt qu'à la fin, car il est bien possible qu'ici et là l'élève perde son chemin, s'il n'est pas déjà initié au vocabulaire dont on se sert. Pourquoi être ésotérique et compliqué, quand c'est tellement important d'être clair, surtout s'il s'agit d'une *Initiation* ?

Il est une partie du présent volume que nous tenons à signaler comme de grande valeur. Il s'agit des quarante pages que l'auteur consacre à la catégorie « habitus », que l'on traduit ordinairement par « habit ». On sait que le terme « habitus » se trouve en deux endroits bien différents dans les prédicaments : premièrement, comme subdivision de « qualité » et alors on parle d'« habitude »; et en second lieu, comme catégorie distincte, qui veut dire « être muni ou avoir ». Alors que la plupart des manuels n'ont qu'une ou deux lignes sur cette catégorie, nous avons ici une étude bien menée de cette réalité phénoménologique et cette manière d'être qu'Aristote appelait « avoir ».

Sous l'en-tête *Carrefours*, près de la moitié du volume consiste en une quarantaine de textes choisis, variant d'une à douze pages et venant de tous les points de l'horizon et, nous dit l'auteur, « offrant le spectacle d'un pluralisme inépuisable ». Cette anthologie, composée en majeure partie de passages de Descartes, de Kant, de Hegel, de Marx, de Blondel, de Heidegger, de Dumery, de Sartre, etc., « pourra permettre de pousser plus loin la formation philosophique de l'élève ». Tout dépendra de l'usage qu'en fera le professeur.

L'auteur mentionne, à la fin du livre, un certain nombre de « références thomistes », mais il n'indique pas à quelles pages ou sections de son traité ces références s'appliquent. Si l'on juge d'après plusieurs traits décochés contre le thomisme, la plupart empruntés au père Fessard, on peut avoir l'impression que l'auteur ne tient pas trop à s'identifier avec le thomisme et qu'il croit que, dans cette « nouvelle perspective d'une philosophie utile à notre temps », ses élèves n'en seront que mieux préparés à faire face à la confusion contemporaine. Espérons-le !

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

Notes sur le vocabulaire philosophique médiéval

Dans son beau livre *Histoire de l'Éducation dans l'Antiquité*, H.-J. Marrou a justement noté que l'essentiel de notre civilisation est issu de la civilisation gréco-latine¹. Cette assertion se justifie à un degré éminent dans le cas de la philosophie médiévale dont les idées maîtresses proviennent en grande partie de la pensée grecque. Ce fut un grand problème que de rendre en latin tant de notions nouvelles pour cette langue. Le latin, en effet, ne possédait pas la richesse de vocabulaire et la précision dans l'expression de la langue grecque. Elle manquait de souplesse pour rendre avec exactitude les idées abstraites de la philosophie grecque. Plusieurs auteurs de l'époque patristique et de la renaissance carolingienne ont souligné cette insuffisance, cette pénurie, cette *angustatio*, comme le disait Boèce², de la langue latine. Marius Victorinus, par exemple, avoue franchement éprouver des difficultés à trouver un équivalent latin pour tel ou tel terme grec, et beaucoup de passages de ses œuvres sont de ce fait farcis d'expressions grecques. Il s'en excuse lui-même en invoquant la nécessité où il se trouve d'agir de la sorte³. De même, Jean Scot Érigène ne craint pas de dire, dans son *De divisione naturæ*, l. 5 (P.L., 122, col. 955 A) : *Græci autem solito more res acutius considerantes expressiusque significantes* [...]. Dans un autre passage du même livre Jean Scot déclare que les Grecs possèdent, pour exprimer la notion de participation, un nom plus exact, plus expressif et plus facile à comprendre : μετοχή ou μετουσία, c'est-à-dire *post-habens* ou *secundo-habens*, *post-essentia* ou *secunda-essentia* (col. 632 B)⁴. Il

¹ Paris, 1948, p. 16.

² *In Isagogen Porhyrii commentorum. Ed. prima*, éd. G. SCHEPSS-S. BRANDT : C.S.E.L., vol. 48, p. 74, l. 16.

³ Voir *Adversus Arium*, dans *Marius Victorinus. Traités théologiques sur la Trinité*, éd. P. HENRY, *Sources chrétiennes*, n° 68, Paris, 1960, II, 8, p. 416; II, 9, p. 418 et 420; II, 11, p. 426.

⁴ Voir M. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène, sa vie, son œuvre, sa pensée*, Louvain-Paris, 1933, p. 354.

semble donc naturel que l'on ait eu recours à des *emprunts grecs* pour mieux exprimer l'une ou l'autre notion philosophique. En laissant de côté les termes qui ont fait fortune durable, comme *analogia*⁵, *theologia*, etc., nous signalerons uniquement ici quelques termes grecs simplement translittérés en latin et qui n'ont généralement pas été conservés dans la terminologie scolastique. Mentionnons, chez Marius Victorinus, le mot *hylicum* pour signifier un « existant matériel ». Il figure dans son *Adversus Arium* I, 24, éd. cit., p. 254, 16; 32, p. 282, 25; IV, 10, p. 530, 46; 11, p. 532, 7 et p. 534, 34; 25, p. 576, 21. Quant à l'expression *phantastica imaginatio* que l'on trouve dans le *De anima* de Cassiodore, c. 2 (*P.L.*, 70, col. 1285 A; éd. J. W. HALPORN, dans *Traditio*, 16 [1960], p. 75, l. 83), elle a été expliquée en ces termes par Hugues de Saint-Victor dans son *De unione corporis et animæ* : *Quæ quidem imaginatio in brutis animalibus phantasticam cellam non transcendit; in rationalibus autem usque ad rationalem progreditur, ubi ipsam incorpoream animæ substantiam contingit, et excitat discretionem* (*P.L.*, 177, col. 288 A). La même explication se retrouve chez l'auteur du traité pseudo-augustinien, le *Liber de spiritu et anima*, probablement Alcher de Clairvaux, c. 33 (*P.L.*, 40, col. 802). Isaac de l'Étoile se sert lui, par deux fois, de l'expression *in phantastico animæ* dans son *Epistola de anima* (*P.L.*, 194, col. 1880 D-1881 A et 1881 C), comme équivalent du terme *imaginatio*. Jean Scot, à son tour, emploie le même terme dans l'expression *phantasticum corpus* comme correspondant de *corpus geometricum* (*De div. naturæ*, I : *P.L.*, 122, col. 493 D et 494 B). Plus tard, cependant, la philosophie scolastique lui préférera la terminologie *materia imaginabilis*⁶ ou encore *materia intelligibilis*⁷. Le même terme se lit encore dans l'*Expositio super cantica canticorum* de Guillaume de Saint-Thierry (éd. J.-M. DÉCHANET, dans *Sources chrétiennes*, n° 82, Paris, 1962, p. 94, n. 21) et dans la *Summa de Anima* de Jean de La Rochelle⁸, ainsi d'ailleurs que

⁵ L'adjectif *analogicalis*, créé par Hilduin, n'a cependant pas passé dans la langue philosophique du moyen âge. Voir sa traduction du *De divinis nominibus*, dans *Dionysiaca*, t. I, p. 362/1. Il est vrai que la traduction d'Hilduin fut pratiquement inconnue à cette époque.

⁶ Voir GILLES DE ROME, *Theoremata de Corpore Christi*, prop. 39, éd. de Rome, 1554, f. 27rb.

⁷ Voir AVICENNE, *Metaphysica*, V, c. 7, éd. de Venise, 1520, f. 90vb, et saint THOMAS, *Com. in Metaph.*, VII, l. 10, éd. CATHALA, nr. 1494.

⁸ Pars II, 3, éd. T. DOMENICHELLI, Prato, 1882, p. 224.

l'adjectif *phantasticalis*⁹. Une fois aussi, Jean de La Rochelle se sert du terme *logistica*¹⁰ comme équivalent de *rationalis*.

De son côté, le père M.-D. Chenu¹¹ a attiré l'attention sur le terme *onitas*, forgé à partir du grec ὄν, pour désigner l'être absolu. Ce terme figure, par exemple, chez Armand de Bonneval, *Commentarius in psalmum 132, homilia, I, 5* (P.L., 189, col. 1572 A) : *trahit autem etymologiam de Græco, et dicitur unitas quasi onitas, id est entitas sive essentialitas*.

Jean Scot Érigène insérera, lui, plusieurs autres termes grecs dans son traité *De divisione naturæ*. Citons, entre autres, les expressions *gnostica scientia* (éd. cit., col. 535 C), *gnostica virtute* (553 A), *gnostico contuitu* (577 D), *gnostica operatione* (581 B). *Gnostica scientia* est un emprunt aux *Ambigua* de Maxime le Confesseur¹², ouvrage dont Jean Scot avait entrepris la traduction sur l'ordre de Charles le Chauve. Le mot *gnosticus* doit se traduire sans aucun doute par *intellectuel*, mais n'oublions pas que dans la tradition des grands spirituels alexandrins, à laquelle se rattache Maxime le Confesseur, le mot γνῶσις revêt la signification d'une connaissance et d'une contemplation supérieure et suprarationnelle.

Une autre construction notionnelle que l'on rencontre dans le *De divisione naturæ* est bien *divina sophia* (éd. cit., col. 729 A) pour désigner la théologie. On sait qu'au moyen âge un des termes courants pour signifier la théologie, était *divina pagina* (voir par exemple AELRED DE RIEVAULX, *De anima*, II, éd. C. H. THALBOT, London, 1952, p. 107, 31) ou *sacra pagina*¹³ comme, par exemple, Pierre de Poitiers, dans son *Commentaire sur les Sentences*, lib. IV, c. 22 (P.L., 211, 1226 A) et Pierre le Chantre, dans ses *Distinctiones*, espèce de dictionnaire théologique par ordre alphabétique, ms. Bruges, *bibl. de la ville*, 234, f. 149v. A ce sujet, notons en passant, chez Gilbert de la Porrée, l'expression

⁹ Pars II, 23, éd. cit., p. 261.

¹⁰ Pars II, 36, éd. cit., p. 289.

¹¹ *La Théologie au douzième siècle*, Paris, 1957, p. 379.

¹² Voir P.G., 91, col. 1308 A : « γνωστικὴ ἐπιστήμη ».

¹³ Voir J. DE GHELLINCK, « *Pagina* » et « *Sacra Pagina* », *Histoire d'un mot et transformation de l'objet primitivement désigné*, dans *Mélanges Auguste Pelzer*, Louvain, 1947, p. 23-59.

*humana pagina*¹⁴ pour désigner par contraste la philosophie. Terme que l'on rencontre très rarement dans la littérature médiévale.

Mentionnons encore chez Jean Scot comme spécimens de termes grecs insérés dans le discours latin¹⁵ : d'abord *catholicus* avec la signification d'« universel » ou « général » dans les expressions *partibus catholicis* (*De div. naturæ*, éd. cit., 475 D), *catholica elementa* (*ibid.*, 566 AB, 663 B, 664 A, 958 B), *corpora catholica* (*ibid.*, 886 D); ensuite les termes *monas* et *dyas* pour signifier l'« unité » et la « dualité » dans sa traduction du *De divinis nominibus* du Pseudo-Denys (*Dionysiaca*, t. I, p. 263/3); *monas* se lit également dans son *De divisione naturæ* (éd. cit., 602 B, 615 B, 618 A, 621 C). Dans sa traduction du *Peri Hermeneias* d'Ammonius, Guillaume de Moerbeke a créé, à partir de *monas* l'adjectif *monadicus* (éd. G. VERBEKE, Louvain, 1961, p. 185, 62 et 186, 85). Notons enfin, dans son *De divisione naturæ*, les mots *sabbatizare* (éd. cit., 991 C) et *supermachinari* (*ibid.*, 798 B, 799 B et 800 C). Pour Jean Scot, *sabbatizare* signifie : « jouir du repos et du bonheur éternel ». Le mot grec apparaît, pour la première fois, dans les *Septante* (*Exodus*, 16/30); sa forme latine se trouve dans les écrits des Pères de l'Église¹⁶. Le vocable *supermachinari* figure, lui, dans sa traduction du *Sermo de imagine*, c. 17, de saint Grégoire de Nysse, dont il donne un extrait dans son *De divisione naturæ*. C'est la traduction littérale du mot ἐπιτεχνῶμαι de saint Grégoire de Nysse. Mais il faut dire qu'il avait déjà rencontré le mot *machinantes* comme traduction de σκιαμαχοῦντες, dans la version d'Hilduin du *De divinis nominibus* (*Dionysiaca*, t. I, p. 431/4). Dans la traduction latine de l'*Almageste* de Ptolémée nous lisons la phrase suivante : *earum quas Aristotiles acrivestatas vocat artium doctrina*¹⁷. *Acrivestatas* est la transcription littérale du grec ἀκριβεστάταις. Le traducteur sicilien semble se référer ici au texte suivant du *De cælo* d'Aristote : μάχεσθαι ταῖς ἀκριβεστάταις ἐπιστήμαις (III, 306a, 27).

¹⁴ *In librum de duobus naturis et una persona Christi* : P.L., 64, 1368 B; éd. N.-M. HARING, dans *Arch. Hist. doctr. litt. M.A.*, 21 (1954), p. 274, nr. 49, 6.

¹⁵ Pour marquer ce procédé, Adam du Petit-Pont se sert du mot *grecissare*. Voir son *Ars disserendi*, éd. L. MINIO-PALUELLO, Rome, 1956, p. 41, 14 et p. 67, 9.

¹⁶ Voir A. BLAISE, *Dictionnaire Latin-Français des auteurs chrétiens*, 2^e éd., Turnhout, 1962, p. 728.

¹⁷ Voir Ch. H. HASKINS, *Studies in the History of Mediaeval Science*, Cambridge (Mass.), 1924, p. 162, note 21.

Dans la version latine de la *Dialectica* de saint Jean Damascène par Robert Grosseteste, on rencontre aussi plusieurs termes grecs, mais ordinairement accompagnés de leur équivalent latin. Par exemple : *epiphania autem, id est superficies* [...]; *epennoya autem quasi si Latine diceretur inmentatio* (éd. O. A. COLLIGAN, N.Y., 1953, c. 33, p. 31, 51, et c. 48, p. 50, 110-111).

Dans la II^a-II^{ae}, enfin, de la *Somme de Théologie* de saint Thomas d'Aquin se trouve le terme *deinotica* (q. 47, a. 13, ad 3, éd. léonine, t. 8, p. 361). Saint Thomas a emprunté ce mot à la traduction latine de l'*Éthique à Nicomaque*, qu'il avait à sa disposition et où on lit : *Est utique quædam potentia quam vocant deinotica* (ms. Bruges, bibl. de la ville, 357, f. 36rb) ¹⁸. *Deinotica* est la translittération latine du grec δεινότης et signifie selon le commentateur byzantin Eustrate de Nicée : *naturalis quædam habilitas* ¹⁹.

Bien que la langue philosophique du moyen âge soit, en bonne partie, une langue de traduction et donc une langue mineure demeurant toujours un peu en tutelle et n'ayant point toute la richesse spontanée de l'original ²⁰, il faut cependant souligner aussi sa part de puissance créatrice dans la *formation d'un vocabulaire philosophique technique et abstrait*.

Déjà Boèce avait noté, dans son *Commentaire sur les catégories d'Aristote*, que nos mots ont tout d'abord été formés au contact des objets de l'expérience sensible : *semper etiam quæ sensibus propinquiora sunt, ea etiam proxime nuncupanda vocabulis arbitramur* (P.L., 64, col. 183 C). Par la suite, au niveau de la conceptualisation, l'intelligence fait abstraction de toutes les caractéristiques individuelles; au terme de cette opération intellectuelle ce sera non pas « cet homme » mais « l'homme ». Cependant, l'intelligence peut encore pousser plus loin l'abstraction, elle peut détacher telle ou telle formalité du sujet,

¹⁸ Voir aussi *Le cours inédit d'Albert le Grand sur la morale à Nicomaque*, recueilli et rédigé par saint Thomas d'Aquin, ms. Vatic. lat., 722, f. 131r. Le ms. Bruges, bibl. de la ville, 482, f. 74v donne *dinotica*.

¹⁹ Voir *Aristotelis Stagiritæ moralia nichomachia cum Eustratii, Michælis Ephesii [...] explanationibus*, nuper a Iohanno Bernardo Feliciano latinitate donata, Venise, 1541, p. 344, l. 24.

²⁰ Voir M.-D. CHENU, *Introduction à l'Etude de saint Thomas d'Aquin*, Montréal-Paris, 1950, p. 95.

afin de la considérer à part²¹. C'est ce que l'on peut appeler alors « abstraire à la seconde puissance ». Tous les termes abstraits, formés par l'adjonction de la désinence *tas*, sont ordinairement des termes abstraits de cette dernière catégorie. Ils abondent au moyen âge. Plusieurs sont, il est vrai, de véritables « barbarismes », mais, par ailleurs, il faut néanmoins reconnaître leur étonnante précision scientifique. En voici quelques exemples :

Dans sa traduction du *De cœlesti hierarchia*, Hilduin utilise deux fois le mot *formifactualitas* (*Dionysiaca*, t. II, p. 780/4 et 799/4) pour signifier la « figure » ou le « symbole ». On y rencontre aussi trois fois l'expression *bestiformalitas* (*ibid.*, 742/2, 776/2, 1024/3), que l'on doit traduire par « les traits des animaux », une fois même *jumentalitas* (*ibid.*, 742/2), comme traduction du grec *κτηνώδεια*. Plus tard, Jean Scot Érigène et Robert Grosseteste traduisirent ce terme par *pecudalitas* (*ibid.*). Dans la traduction du *De ecclesiastica hierarchia*, Hilduin avait aussi fabriqué le mot *unimodalitas* (*ibid.*, 1177/4, 1421/1) comme équivalent du terme grec *ὁμοτροπία*.

Cependant, les termes techniques forgés par Marius Victorinus pour exprimer des idées métaphysiques, nous paraissent plus intéressants et d'une plus grande valeur pour la terminologie scolastique. Examinons, à titre d'illustration, la valeur sémantique et l'histoire des plus célèbres d'entre eux :

1° *Essentitas*²² et *essentialitas*. — *Essentitas* se rencontre dans *La lettre de Candidus l'Arien à Marius Victorinus* (éd. *Sources chrétiennes*, n° 68, p. 106, 12) et dans l'*Adversus Arium* de Marius Victorinus (*ibid.*, p. 342, 16; 354, 37; 514, 36 et 5). L'autre terme a été utilisé par Marius Victorinus dans le même ouvrage (p. 270, 13; et 458, 12). Ces deux expressions sont pour lui la traduction du grec *ὄντοτης* et signifient tous deux « ce qui donne aux existants d'être existants ». Ajoutons que seul le deuxième a passé dans le vocabulaire philosophique médiéval. On le trouve, par exemple, chez Jean Scot Érigène, tantôt comme équivalent de *ὄντοτης* ou *entitas* (voir sa traduction du

²¹ Voir DOMINIQUE DE FLANDRE, *In XII libros metaphysicæ*, III, q. 6, a. 4, Cologne, 1621, p. 120, col. aC.

²² Pour *essentitas* et *existentialitas*, voir J. DE GHELLINCK, *L'entrée d'essentia, substantia et autres mots apparentés, dans le latin médiéval*, dans *A.L.M.A.* (Bulletin Du Cange), 16 (1942), p. 86 et suiv.

De div. nom., dans *Dionysiaca*, I, 332/4), tantôt comme synonyme de *substantia* (*ibid.*, 85/4). Le même terme se retrouve encore dans la traduction du *Liber de definicionibus* d'Isaac Israéli par Gérard de Crémone dans le contexte suivant : *creacio est essentialitas encium ex non esse* (éd. J. T. MUCKLE, dans *Arch. Hist. doctr. litt. M.A.*, XI [1937-38], p. 326, 11); dans la *Summa Aurea* de Guillaume d'Auxerre, III, tr. 2, q. 11 (Paris, 1500, f. 126ra) : *essentialitas sive esse rei*; dans la *Summa philosophiæ* du Pseudo-Grosseteste (éd. L. BAUR, dans *Beiträge...*, Bd. IX, Münster i. W., 1912, p. 386, 15) et dans le V° *Quodlibet* d'Henri de Gand, q. 6 (éd. J. BADIUS, Paris, 1518, f. CLXIIv, V).

2° *Exsistentia* figure dans *La lettre de Candidus* (éd. cit., p. 106, 13; 110, 4 et 6) et dans l'*Adversus Arium* de M. Victorinus (*ibid.*, p. 138, 7, l. 5; 270, 13; 342, 14; 456, 11; 514, 36). Notons que chez ces deux derniers auteurs, il y a peu de différence entre *exsistentia* et *existentia*. C'est une des raisons pour lesquelles *exsistentia* n'a plus été employée par la suite. Parfois, on rencontre aussi l'adjectif *existitivus* comme, par exemple, dans la traduction du *Peri Hermeneias* d'Ammonius (éd. cit., p. 51, 65). Une autre fois, on trouve dans le *Commentaire sur les Sentences* de Guillaume d'Ockham le mot *esseitas* : *omne quod est in genere est compositum ad minus ex quidditate et esseitate* (I S., d. 8, q. 4, *in fine*, ad 2).

3° *Insubstantialitas*. — Hilduin se sert de ce mot pour rendre le terme grec ἀνυπαρξία (voir sa version du *De ecclesiastica hierarchia*, éd. cit., t. II, p. 1155/3). Guillaume de Moerbeke, par contre, donne comme traduction du même terme : *inexistentia* (voir sa traduction du *Peri Hermeneias* d'Ammonius, éd. cit., p. 176, 94).

4° *Accidentalitas*, *substantialitas* et *subsistibilitas*. — Bien que le terme *accidentalitas* ne s'emploie que rarement — on le rencontre, entre autres, chez Henri de Gand, *Quodlibet*, 5, q. 2, éd. cit., f. CLIVv J — le terme *substantialitas* a fait fortune. Il signifie : « la manière d'être propre à la substance », c'est-à-dire : « l'existence par soi » ou encore « en soi ». Ce terme a été utilisé par Candidus dans sa *Lettre à Marius Victorinus* (éd. cit., p. 106, 12; 110, 5); par M. Victorinus lui-même dans son *Adversus Arium* (*ibid.*, p. 456, 11 et 496, 14); par Hilduin dans sa traduction du *De div. nom.* (éd. cit., t. I, p. 85/4); dans la traduction de la *Métaphysique* d'Algazel (éd.

J. T. MUCKLE, Toronto, 1933, p. 133, 2) et du *Fons Vitæ* d'Avicenne (éd. C. BAEUMKER, dans *Beiträge...*, Bd. I, Heft 2-4, Münster i. W., 1895, I, 6, p. 8); dans la version latine de la *Métaphysique* d'Avicenne, tr. II, c. 2 (éd. de Venise, 1508, f. 75v C, etc.), du *Liber de definicionibus* d'Isaac Israéli (éd. cit., p. 301, 3), de la *Métaphysique* d'Averroès, l. VII (éd. de Venise, 1552, f. 75ra, l. 27-28); par Gilbert de la Porrée dans son *Commentaire du De Trinitate* (éd. N. HARING, dans *Nine Mediaeval Thinkers*, Toronto, 1955, p. 93, nr. 22, 2 et p. 94, nr. 24, 3 et 6); dans le *Liber de causis*, prop. 28 (ou 29), ms. VAT. OTTOB. LAT., 1415, f. 22r; par Richard de Saint-Victor dans son *De Trinitate*, II, 12 (éd. J. RIBAILLIER, Paris, 1958, p. 118 et 119, *passim*); par Gilles de Rome dans son *De materia cæli* (éd. de Venise, f. 89va). Notons au passage que M. Victorinus emploie parfois le verbe *substantiatus esse* pour marquer « l'être substantiel » ou encore « l'être substantifié » de quelque chose (par exemple *Ad. Arium*, éd. cit., p. 424, 45). On retrouve ce même verbe dans la traduction de *L'épître quatrième au moine Gaius* du Pseudo-Denys par Hilduin (éd. *Dionysiaca*, t. I, p. 615/4); tandis que Jean Scot se sert du verbe *essentiatus esse* (*ibid.*) pour exprimer la même idée. Le terme *subsistibilitas* a été forgé par Bernard d'Auvergne dans son *Écrit polémique contre Henri de Gand* (ms. Prague, Bibliothèque de l'Université, 2453, f. 207va) à la suite de l'adjectif *subsistibilis*, déjà employé par Henri de Gand et qui signifie : *potens assumi ad esse subsistentiæ quod invenitur in omni individuo substantiæ* (*Quodlibet XIII*, q. 5, éd. cit., f. 526v G). Plus tard, le mot *subsistibilitas* a encore été utilisé par Jean Capréolus dans ses *Defensiones Theologiæ Divi Thomæ Aquinatis*, III S., d. 2, q. 1, a. 3 (éd. C. PABAN-Th. PÈGUES, t. 5, Tours, 1904, p. 20a).

Peut-être convient-il d'attirer ici l'attention sur quelques formes grammaticales inusitées du verbe *esse*. Par exemple *essens* (chez GILBERT DE LA PORRÉE, *In librum de Trinitate*, éd. cit., p. 64, nr. 9), *essentis* (chez HILDUIN, dans sa traduction du *De div. nom.*, éd. cit., t. I, p. 321/2 et GILBERT DE LA PORRÉE, *loc. cit.*), *essentes* (HILDUIN, *op. cit.*, 521/2), *essentia omnia* (HILDUIN, *op. cit.*, 360/4 et JEAN SARAZIN, *ibid.*), *essentem* (HILDUIN, *op. cit.*, 522/4 et GILBERT DE LA PORRÉE, *loc. cit.*), *essente* (dans la traduction latine de la *Métaphysique* d'Avicenne, tr. I, c. 6, éd. cit., f. 72va C). Dans la traduction latine du *De sensu et*

sensibili d'Alexandre d'Aphrodise par Guillaume de Moerbeke (éd. Ch. THUROT, Paris, 1875, p. 311, l. 3, 5 et 8), ainsi que dans sa traduction du *De generatione et corruptione* d'Aristote, lib. II, lect. 10, text. 60 (dans l'éd. léonine des œuvres de saint Thomas, t. III, p. LIII), on trouve même le terme *entem*. Dans la version latine du *De fide orthodoxa* de saint Jean Damascène par Burgundio de Pise on rencontrera aussi *rationales entes* (éd. M. BUYTAERT, N.Y., 1955, c. 41, p. 154, 27). Enfin, dans sa version de l'*Elementatio theologica* de Proclus, G. de Moerbeke rend « τὸ ὄντως ὄν » par *enter ens*, qui garde le redoublement si expressif dans la formule grecque (voir par exemple prop. 88 et 89, éd. C. VANSTEENKISTE, dans *Tijdschr. voor Philos.*, 13 [1951], p. 298).

Évoquons encore quelques autres exemples caractéristiques de termes *abstrait*s forgés par des auteurs médiévaux, surtout des XIV^e et XV^e siècles, pour tenter de fixer d'une façon plus précise et plus technique la pensée philosophique.

1° *Additas* et *innitas*, deux termes dont la création est due à Jean Baconthorp, dans son *Super quatuor Sententiarum libros*, I S., d. 30 (éd. de Venise, 1526, f. 98ra), pour exprimer l'esse *in* et l'esse *ad* de la relation prédicamentale.

2° *Aliquiditas* : chez Jean Duns Scot, dans ses *Collationes Parisienses*, collatio XXXV (éd. VIVÈS, t. 5, p. 294a).

3° *Alietas* et *angelitas*. Le premier terme figure à la fois dans le *De mensura angelorum* de Gilles de Rome, q. 4 (éd. Fr. DE AGUILAR, Cordoue, 1701, p. 184b) et dans le 5° *Quodlibet* d'Henri de Gand, q. 8 (éd. cit., f. 164v E); le deuxième dans le même ouvrage d'Henri de Gand, *Quodlibet* 5, q. 8 (f. 166r) ²³.

4° *Anitas* ou encore *hanitas* et *quaritas*. Ces mots ont été employés, entre autres, dans la traduction latine du *Liber de definicionibus* d'Isaac Israéli (éd. cit., p. 300, 15; p. 301, 10-11) ²⁴.

²³ Voir aussi le ms. 195 de l'abbaye de Melk, f. 157vb. C'est un excellent ms. du commencement du XIV^e siècle. Il contient les 5 premiers *Quodlibets* d'Henri de Gand et finit brusquement, au milieu de la 28^e question du 5° *Quodlibet*, avec les mots : *sicut enim Deus in se peccare non potest [...] sic nec//*. Ce ms. n'est pas signalé dans le *Répertoire* de P. GLORIEUX, t. I et II, Paris, 1933-1934.

²⁴ Voir surtout M.-T. D'ALVERNY, *Anniyya-Anitas*, dans *Mélanges E. Gilson*, Toronto-Paris, 1959, p. 59-91.

5° *Bipedalitas*, *pedalitas* et *quadrupedalitas*. On trouve le premier dans la *Dialectica* d'Abélard, tr. III, lib. I (éd. L. M. DE RIJK, Assen, 1956, p. 332, 25); le second dans le *Super quatuor Sententiarum libros* de Jean Baconthorp, I S., d. 15, q. 1 (éd. cit., f. 62va) et le troisième dans le *De divisione naturæ* de Jean Scot Érigène, lib. IV (éd. cit., col. 765 B).

6° *Cæleitas* figure dans la *Summa philosophiæ* du Pseudo-Grosseteste (éd. cit., p. 314, 21 et 32).

7° *Creativitas* est utilisé dans le *In Sententiarum librum I commentarius* de Guillaume d'Ockham (textus contractus, ms. *Vatic. Borgh.*, 68, f. 10r).

8° *Curialitas* : dans la *Logica « Ingredientibus »* d'Abélard (éd. B. GEYER, dans *Beiträge...*, XXI, 2, Münster i. W., 1921, p. 121, 12). Employé dans le contexte suivant : *quando sermonem exornamus vulgaria verba et omnibus notà propter curialitatem vitantes*, ce mot signifie l'élégance littéraire²⁵.

9° *Dimedietas* et *medietas*. On rencontre le premier, entre autres, dans la version de Boèce des *Premiers Analytiques* (éd. L. MINIO-PALUELLO, Bruges-Paris, 1962, p. 56, 16) et dans le *Quodlibet* VI, q. 10, de Guillaume d'Ockham, ms. *Vat. lat.*, 956, f. 25r : *Utrum dupleitas vel dimedietas sit res distincta a rebus absolutis*. Quant à *medietas*, incontestablement plus ancien, on le trouve déjà dans le *De Trinitate* de Novatien (éd. H. WEYER, Düsseldorf, 1962, p. 72, 7).

10° *Disparilitas*, *imparilitas* et *parilitas*. *Disparilitas* figure dans le *De Civitate Dei* de saint Augustin, V, 4 (éd. dans *Corpus christianorum*, ser. lat. t. XLVII, Turnhout, 1955, p. 131, 4); dans le *De statu animæ* de Claudianus Mamertus, I, 27 (éd. C.S.E.L., t. 11, 1885, p. 98, 6); dans le *Premier commentaire sur l'Isagoge de Porphyre de Boèce* (éd. C.S.E.L., t. 48, 1906, p. 6, 4 et 14, 4). *Imparilitas* se rencontre dans le *De Trinitate* de saint Augustin, IV, 21 (dans *Œuvres de saint Augustin*, t. 15, Bruges, 1955, p. 422, nr. 32, l. 7) et dans le *De anima* de Cassiodore, c. 7 (éd. dans *Traditio*, 16 [1960], p. 83, 33). Enfin, *parilitas* se lit dans l'*Adversus Arium* de M. Victorinus, IV, 10 (éd. cit., p. 530, 41); dans le *De Trinitate* de saint Augustin, VIII, 5 (éd. cit.,

²⁵ Voir aussi dans le ms. Bruges, *bibl. de la ville*, 546, f. 148vb : *sive sint litteræ curiales sive scolasticæ [...]*.

t. 16, p. 44, nr. 8, l. 24); dans le *De statu animæ* de Cl. Mamertus, II, 5 (éd. cit., p. 116, 19; p. 117, 7 et 9); dans le *Deuxième commentaire sur l'Isagoge* de Boèce (éd. cit., p. 232, 26); dans l'*Expositio super Cantica canticorum* de Guillaume de Saint-Thierry (éd. cit., p. 246, nr. 111); et enfin dans le *Quodlibet V* d'Henri de Gand, q. 17 (éd. cit., f. 286v).

11° *Extraneitas* et *intraneitas*. La première expression se rencontre seule dans la traduction du *Fons Vitæ* d'Avicbron, IV, 13 (éd. cit., p. 239, 8) tandis que les deux termes se trouvent rassemblés dans le *Commentaire sur les Sentences* de G. d'Ockham, éd. de 1495, I S., d. 8, q. 2, L.

12° *Generativitas* : dans le *Comm. sur les Sentences* de Jean Baconthorp, I S., d. 26, a. 2, éd. cit., f. 83ra.

13° *Intensibilitas*. A propos de cette expression consulter : Anneliese MAIER, *Zwei Grundprobleme der Scholastischen Naturphilosophie. Das Problem der intensiven Grösse. Die Impetustheorie*, Rome, 1951, p. 32.

14° *Illocalitas* et *localitas*. Le terme *illocalitas* ou *inlocalitas*²⁶ a été employé par Cl. Mamertus dans son *De statu animæ*, I, c. 19 (éd. cit., p. 68)²⁷ et par J. Scot Érigène dans son *De divisione naturæ*, l. V (éd. cit., col. 901 D). *Localitas* se trouve : 1° dans le même ouvrage de Cl. Mamertus, I, c. 18, p. 68, 6 et I, c. 23, p. 82, 10; 2° dans la *Paraphrase de l'abbé de Verceil, Thomas Gallus, sur la théologie mystique du Pseudo-Denys* (*Dionysiaca*, t. I, p. 712, 595, l. 2); 3° dans le *De anima* de Jean de la Rochelle, I, c. 50, éd. cit., p. 201.

15° *Implurificabilitas* a été utilisé par Jean Duns Scot, dans son *Opus Oxoniense*, II S., d. 3, q. 1 (éd. F. GARCIA, t. II, Quaracchi, 1914, p. 223, nr. 226) et par Jean Capréolus, dans ses *Defensiones Theologiæ Divi Thomas Aquinatis*, I S., d. 7, q. 1, ad arg. 2° loco inducta (éd. cit., t. I, p. 294).

16° *Naturalitas* est employé par Jean Marbres, aussi appelé Jean le Chanoine, dans ses *Quæstiones super Physicam Aristotelis*, l. I, q. 1 :

²⁶ M. Victorinus emploie parfois l'adjectif *alocalis* au lieu d'*inlocalis*. Voir son *Ad Justinum Manichæum* : P.L., 8, col. 1006 B.

²⁷ Voir Fr. BÖMER, *Der lateinische Neuplatonismus und Neupythagoreismus und Claudianus Mamertus in Sprache und Philosophie*, Leipzig, 1936, p. 111-128, et E.-L. FORTIN, *Christianisme et Culture philosophique au cinquième siècle*, Paris, 1959, p. 87.

Utrum corpus sub ratione naturalitatis sit subiectum adequatum philosophiæ naturalis (éd. à Venise en 1487).

17° *Nihileitas* se trouve dans la *Q. de Humilitate* de saint Bonaventure (*Opera omnia*, éd. Quaracchi, t. 5, p. 122).

18° *Optimitas*, *primitas* et *principalitas*. *Optimitas* (= excellence) se rencontre dans l'*Adversus Arium* de Marius Victorinus, I, 50 (éd. cit., p. 346, 19); *primitas* dans le *De primo principio* de J. Duns Scot, ms. *Vat. lat.*, 869, f. 2va²⁸. *Principalitas* figure : 1° dans le *De Trinitate* de Novatien (éd. cit., p. 158, nr. 138, l. 12); 2° dans le *Commentaire sur les Topiques de Cicéron* de Boèce (*P.L.*, 64, col. 1124 A); 3° dans la traduction des *Noms divins* du Pseudo-Denys par Jean le Sarrazin (*Dionysiaca*, t. I, 487/4); 4° dans la *Paraphrase* du même ouvrage de Thomas Gallus (*ibid.*, p. 703, 488, l. 1); 5° dans la version latine de G. de Moerbeke du *Commentaire sur le Peri Hermeneias d'Ammonius* (éd. cit., p. 133, 65); 6° dans le *De modis significandi* de Martin de Dacie (éd. H. Roos, dans *Martini de Dacia opera*, Copenhague, 1961, p. 49, 23).

19° *Platonitas*, *Danielitas*, *Socrateitas* et *Sorteitas*. *Platonitas* se lit dans le deuxième *Commentaire du De interpretatione* de Boèce (*P.L.*, 64, col. 463 A) : *Age enim incommunicabilis Platonis illa proprietas Platonitas appelletur [...] ficto vocabulo*; dans le *In librum de Trinitate* de Gilbert de la Porrée (*P.L.*, 64, col. 1294 C)²⁹. Cependant dans le ms. *Vat. lat.*, 1078, f. 122r, on lit en toutes lettres *Platoneitas*. *Danielitas* se rencontre dans le *De Trinitate* de Richard de Saint-Victor, II, c. 12 (éd. J. RIBAILLIER, Paris, 1958, p. 119, 22, 26, 32). On trouve *Socrateitas* dans un manuscrit du XIV^e siècle, dont le scribe est Prosper de Regio, c'est-à-dire dans *Vat. lat.*, 1086, f. 238r, tandis que *Sorteitas*³⁰ figure en toutes lettres dans les ms. *Vat. lat.*, 1087, f. 122r et 1115, f. 39r.

20° Mentionnons encore, pour terminer cet inventaire des termes abstraits, la confection des termes suivants :

— *linearitas* : dans la *Summa philosophiæ* du Pseudo-Grosseteste, éd. cit., p. 313 ,1;

²⁸ Voir aussi l'éd. de M. MÜLLER, Freiburg im Breisgau, 1941, p. 15, 1.

²⁹ Voir aussi l'éd. de N. HARING, dans *Nine Mediaeval Thinkers*, Toronto, 1955, p. 81, nr. 14.

³⁰ Voir H. PFLAUM, *Sortes, Plato, Cicero. Satirisches Gedicht des XIIIten Jahrhunderts*, dans *Speculum*, 6 (1931), p. 499-533.

- *multiformitas* : dans le *De universo* de Guillaume d'Auvergne, 2^a pars principalis, I, c. 31, éd. de Paris, t. I, 1674, p. 833a;
- *potencionalitas* : dans les *Quæstiones in summam theologicam Sti Thomæ* d'Henri de Gorichem, in I^{am} P., q. 3 : éd. Conrad FIJNER, Esslingen, s.d., f. 4ra, § 1;
- *proprialitas* : dans la version latine du *De fide orthodoxa* de saint Jean Damascène par Burgundio de Pise, c. 69 (éd. cit., p. 269, 3);
- *punticitas* : dans la *Summa de anima* de J. de La Rochelle, II, c. 5, éd. cit., p. 229;
- *quandalitas* : dans la question *De mensura angelorum* de Gilles de Rome, q. 4, éd. F. DE AGUILAR, Cordoue, 1701, p. 165a. Notons-y, en outre, le dérivé *quandalis*, q. 2, p. 144b et 145a, ainsi que l'expression *quando ævale*, q. 4, p. 186b et 188a;
- *simultas* : dans *Quodlibet V* d'Henri de Gand, q. 11, éd. cit., f. 253ra et dans le *De mensura angelorum* de Gilles de Rome, q. 5, éd. cit., p. 194b et 195a;
- *totitas* (= totalité) : dans *La contemplation de Dieu* de Guillaume de Saint-Thierry (*Sources chrétiennes*, t. 61, p. 104, l. 99 et 101);
- *unalitas* (= une unité, la monade), mot que l'on rencontre surtout dans l'*Adversus Arium* de M. Victorinus, éd. cit., I, 27, p. 264, 12; I, 49, p. 342, 9 et 50, p. 346, 32; III, 8, p. 464, 51 et IV, 21, p. 564, 30.

Ce bref inventaire nous permet de constater combien les auteurs médiévaux se complaisaient à fabriquer des termes abstraits. Certes, il n'y avait pas pour chaque cas particulier une véritable nécessité de créer un terme nouveau, ils auraient pu tout simplement se contenter d'exprimer leur pensée à l'aide d'une paraphrase; mais cet effort répond à la conception même que l'on doit se faire d'une langue spéciale, qui cherche à se différencier dans tous les domaines où elle est employée même si ce n'est pas nécessaire dans un certain nombre de cas particuliers ³¹.

Un autre procédé de création terminologique qui s'est fait jour, c'est la formation d'un grand nombre de termes causatifs en *ficare* et ses dérivés.

³¹ Voir Chr. MOHRMANN, *L'étude de la latinité chrétienne*, dans *Latin vulgaire. Latin des chrétiens. Latin médiéval*, Paris, 1955, p. 24.

En voici quelques exemples :

1° *Exemplificare*. En plus des cas relevés dans notre article : *De hiërarchie van het zijnde in het « Liber de Causis »* (dans *Tijdschrift voor Philosophie*, 23 [1961], p. 139), il faut noter ici l'emploi de ce mot dans la *Paraphrase des Noms divins* du Pseudo-Denys par Thomas Gallus (*Dionysiaca*, t. I, p. 677, 73, l. 2); dans la *Logica « Ingredientibus »* d'Abélard (éd. B. GEYER, dans *Beiträge...*, XXI, 2, Münster i. W., 1927, p. 120, 24); dans les *Quæstiones super Librum Prædicamentorum* de Martin de Dacie (éd. H. Roos, dans *Martini de Dacia opera*, Copenhague, 1961, p. 233, 13 et 224, 3) et enfin dans le *Commentaire sur la Métaphysique* de saint Thomas, VII, l. 2 (éd. CATHALA, nr. 1277).

2° *Magnificare*. Dans le *Liber de Causis*, prop. XVII (éd. C. PERA, Turin, 1955, p. 100, nr. 141), ce terme signifie alors : augmenter, accroître. Nous avons contrôlé ce texte sur le ms. *Vat. Ottob. lat.*, 1415, f. 21v³².

3° *Parificare*. Dans notre article *De hiërarchie van het zijnde in het « Liber de Causis »* (éd. cit., p. 144), nous avons inventorié plusieurs ouvrages médiévaux dans lesquels ce vocable a été utilisé. Ajoutons ici l'emploi qui en est fait dans les *Sentences* de Robert Pullen, l. II, c. 4 (*P.L.*, t. 186, col. 722 B), dans le *Polycraticus* de Jean de Salisbury, III, c. 14 (éd. C. C. J. WEBB, Oxford, 1909, t. I, p. 222) et dans le *Commentaire sur les Sentences* de saint Thomas, I S., d. 19, q. 5, a. 2, ad 1 (éd. MANDONNET, p. 492)³³.

4° *Parvificentia*. Avec le sens de : mesquinerie. Saint Thomas a consacré deux articles de sa *Somme de Théologie* à l'étude de la mesquinerie (II^a-II^e, q. 135, a. 1 et 2). Il avait lui-même emprunté le terme *parvificentia* à la version latine de l'*Éthique à Nicomaque*, qu'il avait à sa disposition³⁴.

³² Il n'est pas fait état de ce manuscrit dans l'*Aristoteles Latinus. Codices*, t. I, t. II et *Supplementa altera*.

³³ Le *Liber de Causis* donne comme synonyme de *parificare* : « *apponere* » (voir ms. *Vat. Urb. lat.*, 206, f. 347v, prop. 2). Voir aussi GILLES DE ROME, dans son *Super authorem de causis*, apud Jacobum Zoppinum, Venise, 1550, f. 8v : *appositio [...] idem est quod applicatio mensuræ ad mensurata*.

³⁴ Voir dans saint THOMAS, *In decem libros Ethicorum Aristotelis*, éd. PIROTTA, Turin, 1934, lib. IV, l. 6, p. 240a. Voir aussi le commentaire de saint THOMAS, *ibid.*, p. 242, nr. 711.

5° *Potentificare* se traduit par « donner la puissance à ». Voir la *Lettre de Candidus à Victorinus* (éd. cit., 108, 29) et l'*Adversus Arium* de M. Victorinus, III, 7 (éd. cit., p. 458, 15). On rencontre l'adjectif *potentificus* dans la traduction de J. Scot Érigène du *De divinis nominibus* du Pseudo-Denys (éd. cit., t. I, p. 419/3).

6° *Quantificare* est employé dans le ms. *Vat. lat.*, 6781, f. 8r.

7° *Sensificare* ou encore *sentificare* ont tous les deux été forgés pour désigner : douer de sensibilité. *Sentificare* a été utilisé par Claudianus Mamertus dans son *De statu animæ* (éd. cit., I, 16, p. 61, 16; I, 17, p. 62, 21; I, 18, p. 65, 21 et p. 68, 17; III, 2, p. 155, 14). Dans la suite des temps *sensificare* a pris le pas sur *sentificare*. On trouve *sensificare*, par exemple, dans le *De unione corporis et animæ* d'Hugues de Saint-Victor (*P.L.*, t. 177, col. 286 C); dans le *De trinitate* de Richard de Saint-Victor, l. VI, c. 10 (éd. cit., p. 239, 38); dans le *De anima* d'Aelred de Rievaulx, III (éd. cit., p. 143, 6); dans la traduction latine du *Liber de definitionibus* par Gundisalvi³⁵ (éd. cit., p. 337) et dans le *De anima* de Gundisalvi (éd. J. T. MUCKLE, dans *Mediaeval Studies*, 2 [1940], p. 33, 18; p. 59, 25 et p. 66, 17).

Ajoutons encore quelques exemples caractéristiques tirés surtout des différentes traductions latines médiévales des ouvrages du Pseudo-Denys³⁶ :

- *benignificare* (= rendre bon) : dans la traduction d'Hilduin du *De div. nom.* (p. 262/1, 266/4, 316/2) et dans sa version de la deuxième épître à *Gaius* (p. 609/1);
- *bonificare* (= rendre bon) : dans la traduction de R. Grosseteste du *De div. nom.* (p. 262/1, 266/4, 316/2); dans la version de J. Scot Érigène de la deuxième épître à *Gaius* (p. 609/1) et dans la version de l'*Elementatio theologica* de Proclus par G. de Moerbeke (éd. cit., prop. 13, p. 270; prop. 122, p. 499 et prop. 133, p. 503);
- *corruptifactus* : dans la traduction d'Hilduin du *De hierarchia ecclesiastica* (p. 1247/3, 1418/4). Dans ce deuxième texte R. Grosseteste rend $\varphi\theta\omicron\rho\omicron\pi\omicron\iota\delta\varsigma$ par *corruptificus*;

³⁵ Voir à ce propos notre étude *Over de schrijver en de vertaler van het Liber de Causis*, *Tijdschrift voor Philosophie*, 23 (1961), p. 330-332.

³⁶ Pour plus de commodité nous citons uniformément l'édition des ouvrages du Pseudo-Denys parue dans les 2 vol. des *Dionysiaca*, Bruges, 1937.

- *dignificare* : dans la traduction du *De div. nom.* d'Érigène (p. 234/1) et R. Grosseteste (p. 234/1 et 443/1); dans la version de G. de Moerbeke du *De anima de Thémistius* (éd. G. VERBKE, p. 230, 9);
- *fidificare* (= faire savoir) : dans la traduction d'Hilduin du *De hierarchia eccles.* (1195/2);
- *formificare* : dans les versions du *De div. nom.* d'Érigène et de R. Grosseteste (p. 157/4) ainsi que dans la traduction du *De hierarchia eccles.*, faite par Érigène, Jean Sarazin et R. Grosseteste (p. 1158/4);
- *generificus* : dans le *Correctorium corruptorii Burgensis* de Matthias Doering († 1469) : *forma solis specifica formam lucis generificam non compatitur* (dans l'édition des *Postilles* de Nicolas de Lyre, Strasbourg, 1501, t. I, f. 33vb H);
- *germificare* (= produire) : dans la traduction de *De div. nom.* d'Hilduin (p. 358/3);
- *ignificare* (= échauffer) : dans la traduction du *De hierarchia caelesti* de Jean Sarazin (p. 952/2);
- *potestatifactus* : dans la traduction du *De hierarchia cael.* d'Hilduin (p. 876/4). La version de R. Grosseteste donne, elle, *potestatificus*;
- *princificus* : dans la traduction du *De hierarchia cael.* d'Érigène et de R. Grosseteste (p. 894/3). Hilduin avait donné comme traduction de ἀρχοποιός : *principifactus*;
- *pulchrificare* : dans la traduction du *De div. nom.* de R. Grosseteste (p. 408/1) et dans la *Paraphrase* de Thomas Gallus du même ouvrage (p. 683, 179, l. 6 et 180, l. 1);
- *requiefacere* : dans la version du *De hierarchia cael.* d'Hilduin (p. 985/3);
- *resplendificare* (= jeter un vif éclat) : dans la version du *De hierarchia cael.* de R. Grosseteste (p. 762/1);
- *sapientificare* : dans la traduction du *De div. nom.* de Jean Sarazin (p. 95/3) et dans la *Paraphrase* de Thomas Gallus du même ouvrage (p. 678, 95, l. 6);
- *substantificare* : dans les versions de *De div. nom.* d'Hilduin, d'Érigène, de Jean Sarazin et de R. Grosseteste (p. 95/3) et dans la *Paraphrase* du *De div. nom.* de Thomas Gallus (p. 678, 95, l. 5);

- *virificare* (= fortifier) : dans l'*Adversus Arium* de M. Victorinus, III, 7 (éd. cit., p. 458, 14). Dans la traduction du *De fide orthodoxa* de saint Jean Damascène par Burgundio ce mot se rapporte à l'humanité du Christ : *quoniam « virificati Dei » scilicet humanitati* (éd. cit., c. 63, p. 258, 44-45) ;
- *virtutifacere* : dans la version d'Hilduin du *De div. nom.* (p. 419/3).

Afin de se constituer un vocabulaire technique, destiné à exprimer d'une façon précise et adéquate des idées et des distinctions philosophiques, les auteurs médiévaux durent créer parfois des *adjectifs qualificatifs nouveaux*. Beaucoup de ces néologismes sont de simples calques du grec. Plusieurs d'entre eux sont de véritables réussites, bien que rarement employés dans la suite.

Sans vouloir en faire un inventaire exhaustif, nous nous contentons ici d'en citer quelques spécimens.

Et tout d'abord l'emploi de l'adjectif *ipsoperans* dans la traduction d'Hilduin de *La neuvième épître du Pseudo-Denys* (éd. cit., t. I, p. 627/2) pour rendre le grec αὐτοενέργητος.

Le terme *contingibilis* (de *con-tangere*), utilisé par Ratramne de Corbie dans son *Liber de anima* comme équivalent de *sensibilis* (éd. D.-G. LAMBOT, Namur-Lille, 1951, p. 75, 19).

Continealis (de *continere*) est plutôt un terme barbare, exclusivement employé par Hilduin dans sa traduction du *De div. nom.* (p. 43/2, 49/4, 225/2, 533/1) et dans sa version du *De hierarchia ecclesiastica* (p. 1216/4) comme synonyme de *contentivus*.

Animalis a connu incontestablement une plus grande faveur, mais n'était cependant plus employé au XIV^e siècle comme adjectif dérivant de *anima*. On trouve ce terme³⁷ dans l'*Adversus Arium* de M. Victorinus, IV, 5 (éd. cit., p. 512, 5) ; dans le *De civitate Dei* de saint Augustin, VIII, 14 (éd. cit., p. 230, 1), IX, 9 (p. 257, 5-6). Saint Augustin semble avoir lui-même emprunté cette expression au *De deo Socratis* d'Apulée, qu'il cite dans son *De civitate Dei*, IX, 8 (p. 256, 3-4) et 12 (p. 259, 6) ; dans le *De divisione naturæ* de J. Scot Érigène (éd. cit., III, col. 732 D) : *angelos esse animalia rationabilia immortalia* ; encore dans la version latine de la *Métaphysique* d'Avicenne, IX, 3

³⁷ Voir aussi notre article *De hiërarchie van het zijnde in het « Liber de Causis »*, éd. cit., p. 147.

(éd. cit., f. 104rb E); enfin dans la traduction latine de l'*Elementatio theologica* de Proclus, prop. 111 (éd. cit., p. 495) et dans le *De anima* de J. de La Rochelle, II, c. 10 (éd. cit., p. 236).

Scientialis se lit dans le *Commentaire sur les Seconds Analytiques* de Boèce (I, 9, P.L., t. 64, col. 723 D); dans une *Question anonyme* du ms. *Vat. lat.*, 782, f. 185v et dans le *Commentaire sur les Sentences* de Jean Quidort, I, proem., J.-P. MULLER, Rome, 1961, p. 19, l. 104.

Quant au terme *intellectibilis*, il a lui toute une histoire. Ce mot apparaît pour la première fois dans la *Lettre de Candidus à Victorinus* (éd. cit., p. 124, 15); dans le *Ad Candidum* de M. Victorinus (*ibid.*, c. 7, p. 140, 13-15) et dans son *Adversus Arium* (I, 24, p. 254, 16; I, 64, p. 384, 3 et IV, 2, p. 506, 18). Par *intellectibilia* (= νοητά) M. Victorinus entend les réalités qui existent hors de la matière; les *intellectualia* (= νοερά), se distinguent des « intellectibles », en tant qu'ils ont besoin des « intellectibles » pour connaître et pour se connaître; ce sont les âmes³⁸. Saint Augustin semble faire allusion à cette terminologie fabriquée par M. Victorinus dans son *De Trinitate*, IV, 21 (éd. cit., t. I, p. 420) : *an adhibito spiritu etiam rationali vel intellectuali (hoc enim quibusdam placuit appellare, quod Græci dicunt νοερόν)*. Parmi les concepts mis en circulation par Boèce figure aussi le terme *intellectibilis*, qu'il prétend avoir forgé lui-même : *Νοητά, inquam, quoniam latino sermone nunquam dictum repperi, intellectibilia egomet mea verbi compositione vocari* (*In Isag.*, I, 3, éd. cit., p. 8, 11-13). On rencontre encore ce vocable dans le même ouvrage, lib. I, c. 3 (éd. cit., p. 8, 8 et 20; p. 9, 2, 3, 5, 11) et dans son *Commentaire sur les Catégories* (P.L., t. 64, col. 183 D); dans le *Liber de Causis*³⁹, ms. *Vat. Ottob. lat.*, 1415, f. 17v; dans le *De anima* de Gundisalvi (éd. cit., p. 102, 33); dans le *Didascalion* d'Hugues de Saint-Victor, éd. C. H. BUTTIMER, Washington, 1939, II, 1, p. 25, 1, 2; II, 3, p. 26 *passim*; II, 5, p. 29, 14, 20; II, 18, p. 37, 4 et 6, p. 37, 11; et dans le *De anima* de Jean de La Rochelle, II, c. 37 (éd. cit., p. 291). Le terme *intellectilis* utilisé par R. Grosseteste dans sa traduction du

³⁸ Voir M. Victorinus. *Traité théologique sur la Trinité. t. II Commentaire*, par P. HADOT, *Sources chrétiennes*, n° 69, Paris, 1960, p. 706.

³⁹ Voir notre article, *Over de schrijver en de vertaler van het Liber de Causis*, *loc. cit.*, p. 326.

De hierarchia eccl. (éd. cit., p. 1323/1) n'a pas le même sens que *intellectibilis*, mais signifie simplement « intellectuel ».

Le terme *transcendentalis* ne s'introduit dans le vocabulaire scolastique qu'au cours du XVI^e siècle⁴⁰. Auparavant on se servait de *transcendens*⁴¹ pour exprimer la même idée. *Transcendentalis* a été employé pour la première fois par Dominicus Bañes dans son *Scholastica commentaria in Primam Partem Summæ Theologiæ S. Thomæ Aquinatis*, q. 3, a. 4 (éd. L. URBANO, Madrid-Valencia, 1934, p. 153b) : *esse formaliter et intrinsece sumit specificationem ab ordine transcendentali, quem dicit in ratione actus ad talem formam* et q. 45, a. 3 (éd. de Douai, 1614, p. 427b) : *creatura utraque relatione refertur ad creatorem et transcendentali et prædicamentali*. Ce terme fut ensuite, repris par François Suarez dans ses *Disputationes Metaphysicæ*, disp. 47, sectio 4 (éd. VIVÈS, t. 26, p. 799-805) et par Johannes Paulus Nazarius, dans son *In primam partem Summæ, Tractatus de S. Trinitate*, q. 21, a. 4 : *relativa hæc transcendentalia [...]* (Venise, 1613, p. 50b C).

Remarquons finalement que plusieurs termes nouveaux ont été empruntés à la langue romane, comme c'est le cas du terme *maneries* ou *maneria*. Ce mot, auquel Abélard donnait le sens de « genre » ou d'« espèce »⁴², ne paraît pas antérieur au XII^e siècle. Jean de Salisbury, le trouvant nouveau, prétendait qu'il provenait du latin *manere* (demeurer), l'état qui demeure : *eo quod maneries rerum numerus aut status dici potest, in quo talis permanet res, nec deest qui rerum status attendat et eos genera dicit esse et species* (*Metalogicon*, II, 17, éd. C. C. J. WEBB, Oxford, 1909, p. 92)⁴³. Cependant, la véritable étymologie semble être le latin *manuarius* par l'intermédiaire d'un ancien adjectif français *maniere* qui signifie : « qui est à la main ». Hugues de Pise voit dans *maneries* un synonyme du terme *species* : *Item species dicitur rerum maneries secundum quod dicitur speciei huius, id est huius maneriei, herba est in horto meo*. Ce texte a été collationné sur deux manuscrits de la ville de Bruges : ms. 542, f. 229vb et 543, f. 166ra.

⁴⁰ Voir L.-M. RÉGIS, *L'Odyssée de la Métaphysique*, Montréal-Paris, 1949, p. 39, note 47.

⁴¹ Voir notre étude, *De verhouding tussen zijn en wezenheid en de transcendente relatie in de 2e helft der XIIIe eeuw*, Bruxelles, 1955, p. 126.

⁴² Voir surtout *Novum glossarium mediæ Latinitatis*, fasc. Ma, Copenhague, 1959, col. 117-118.

⁴³ Voir la traduction anglaise de cet ouvrage par D. D. MCGARRY, Berkeley-Los Angeles, 1962, p. 116.

Maneries ou *maneria* a été employé par Gundisalvi dans sa traduction du *Fons Vitæ* d'Avicébron (éd. cit., II, 6, p. 35, 8; III, 33, p. 157, 5 et 37, p. 163, 21) et de la *Métaphysique* d'Algazel (éd. cit., p. 114, 28); mais aussi dans son ouvrage personnel *De immortalitate animæ* (éd. dans *Beiträge...*, Bd. II, Heft 3, p. 9, 17-18) : *materialium formarum duæ sunt maneries*; par Garlandus Compotista dans sa *Dialectica* (éd. L. M. DE RIJK, Assen, 1959, p. 7, 10) : *species est maneria individuum*; par Hugues de Saint-Victor dans son *Didascalion*, I, c. 6 (éd. cit., p. 12, 26); par Guillaume d'Auvergne dans son *Primus tractatus divinalis magistri*, c. 14 (éd. cit., t. II, p. 19b) et c. 45 (p. 59a) : *intentio quippe personæ duas habet maneries individualitatis*; et par le Pseudo-Grosseteste dans la *Summa Philosophiæ*, éd. cit., p. 291, 26 : *est ens de genere vel manerie substantiæ* et p. 327, 39; p. 336, 17.

Il convient encore de signaler ici un néologisme, que l'on rencontre rarement dans la littérature médiévale et qui ne se trouve dans aucun *Glossaire* ou *Lexique* du latin médiéval, c'est le mot *aggeneratio*. J. Maritain écrivait à propos de ce terme : « Le mot le plus exact qu'il y aurait lieu d'employer pour caractériser ce processus [d'assimilation], mot employé par le père Gredt, c'est le mot *aggénération* (*adgeneratio*) ⁴⁴. » Or, ce mot se lit dans le *Commentaire sur les Sentences* de saint Thomas, II S., d. 30, q. 2, a. 2, ad 5 (éd. MANDONNET, t. 2, Paris, 1929, p. 787) : *illud quod ex nutrimento aggeneratur*. Jean Duns Scot a longuement expliqué ce vocable dans son *Opus Oxoniense*, IV S., d. 44, q. 1, nr. 7 (éd. VIVÈS, t. 20, p. 178a) et ses *Reportata Parisiensia*, IV, d. 44, q. 1, nr. 8 : *nutritio [...] potest dici ingeneratio, quia generatur in toto, et fit idem cum eo, vel aggeneratio, quia alteri præexistenti additur et cum eo continuatur* (éd. VIVÈS, t. 24, p. 533b-534a).

Parfois aussi les auteurs se croyaient obligés de former des néologismes à cause des circonstances historiques d'écoles. Ainsi, les disciples d'Henri de Gand étaient qualifiés comme *gandavistæ* par Jean de Pouilli ⁴⁵, tandis que les scotistes étaient cités comme les *scotizantes* par Jean le Chanoine ⁴⁶.

⁴⁴ Voir J. MARITAIN, *Notes sur la fonction de nutrition*, dans *Revue thomiste*, 43 (1937), p. 268.

⁴⁵ Voir le ms. *Vat. lat.*, 1017, f. 13ra.

⁴⁶ Voir L. BAUDRY, *En lisant Jean le Chanoine*, dans *Arch. Hist. doctr. litt. M.A.*, 9 (1934), p. 188.

Au terme de cette enquête, nous pouvons conclure que la langue philosophique médiévale diffère profondément de la langue des humanistes. Certes, dans la formation de termes nouveaux, il y a eu des excès et plusieurs néologismes sont d'affreux barbarismes. Mais cela montre à l'évidence que le latin médiéval était devenu une langue technique de la pensée abstraite. Comme le note si bien Christine Mohrmann : « Les scolastiques ont modifié le génie même de la langue latine : la langue de Cicéron et de Virgile, d'Augustin et de Prudence, la langue des orateurs et des poètes, antiques et médiévaux, a dû céder le pas à la langue purement technique des métaphysiciens et des logiciens ⁴⁷. »

A. PATTIN, o.m.i.

⁴⁷ Voir Chr. MOHRMANN, *Latin vulgaire. Latin des chrétiens. Latin médiéval*, Paris, 1955, p. 53.

Symbolism of the Mass in Jung's Psychology

No modern exponent of the Psychology of Religion seems to have engaged the interest or enlisted the sympathy of a larger Catholic lay public, on both sides of the Atlantic, than the late controversial, but certainly illustrious figure of Carl Jung. It would probably be only fair to grant that among a relatively uncritical and casually informed majority, this spirit of receptiveness reflects little more than a naturally cordial response to Jung's always respectful and often admiring allusions to Roman Catholicism, reenforced by a general desire on the part of such Catholics to entertain the prestigious modernity of depth psychology without risking contagion by the sort of agnostic bias associated with the more popular school of Sigmund Freud. But more importantly, impressively many Catholics who are better instructed and more deeply reflective on the subjects involved have come strongly to favour Jung's teachings on more independent and intellectual grounds. For the most part, their reasons for doing so have been furnished, at least in substance, by Jung himself, and adopted as arguments simply or with only slight adjustment.

To try either to construct or to criticise in detail a distinctively Catholic "case" for Jung, would exceed the scope and neglect the point of this short essay. But a summary of what I conceive to be Jung's chief appeal for Catholics may serve better than any other means to introduce and, in a sense, to justify it.

I. — ARCHETYPE, INTEGRATION, AND RITUAL.

Nearly everybody who has even heard of Jung knows that one of the characteristic features of his system is the attention it pays to what are usually called "archetypes of the collective unconscious". These are categorical images, established from observation of graphic and dramatic patterns that more or less regularly occur in the dreams

and flights of fancy of neurotic and psychotic subjects, for whom they are often found to have an intellectually unaccountable but emotionally intense importance. Like patterns have been shown to thrive, sometimes quite unobtrusively, in the dream life of what we are pleased to think of as "normal" persons, and to pervade a vast documentation of mystical and mythical literatures and rituals inherited from a great variety of ages and peoples, above all, the ceremonial traditions of religions, great and small, past and present.

In Jung's view, the ubiquitous character of these fascinating images justifies his postulating "archetypes" to which they are said to correspond within a "collective unconscious" shared in common by the human race. This latter hypothetical contrivance has been variously understood and, as Jung has cautioned, "frequently misunderstood as denoting inherited patterns of thought or as a kind of philosophical speculation. In reality, they [the archetypes] belong to the realm of the activities of the instincts, and in that sense they represent inherited forms of psychic behaviour." Thus, these common symbolic patterns may be examined as clues, in virtue of which the complexion of man's congenital, instinctual nature, can in some measure be detected and reconstructed.

The work of interpreting the images as symbols is not, however, an exclusively speculative enterprise. It is also, and indeed was primarily and originally, a therapeutic one. For it was under its clinical aspect that the whole matter first claimed Jung's attention, by his discovering that a beneficial effect was experienced by patients who heard interpretations, based on mythological erudition combined with enlightened guesswork, of the images occupying their reveries. In Jung's judgment after later reflection, the operative factor here was thought to be a special sort of self-knowledge, whereby the collective unconscious was rendered partially pervious to consciousness, with the result that its dynamisms might be respected and appropriately expressed in the total personality. Thus would be initiated a process in whose course instinctual life emerged from tension and entered into harmony with the higher life of consciousness. This process, carried to completion, constitutes one version of the psychological ideal described as integration of the personality.

A little reflection will easily suggest that a religion such as Catholicism, which is both critical and traditional, whose expression is both technical and symbolic, whose doctrine is made palpable by ritual and whose ritual is rendered comprehensible by doctrine, might plausibly enough be represented as fulfilling a function not too unlike the process of psychological integration just described. The Church's abundant heritage of symbolism, especially in liturgy, mystical literature, and iconography, demonstrably reproduces a great many of the archetypal patterns established from other, frequently unrelated sources. Moreover, this symbolism is to a great extent interpreted, at least implicitly, by dogma, theology, and the various modes of catechesis. To the extent that such interpretations incorporate or approximate psychologically valid explanations, they should, granted Jung's premises, produce or foster an effect that is integrative and therapeutic. And that they do, in fact, have such an effect, Jung readily admits. At the same time, in what precisely touches the confessional aspect of Catholicism, Jung differentially disqualifies himself, insisting that his scientific equipment can implement no criticism of the supernatural claims of religious symbolism, as distinct from their psychological concomitants. In so far as the symbols are understood to convey a divine revelation, salutary to believers, Jung leaves them strictly alone.

So much for a grossly simplified account of the congeniality to Catholic thought of some basic implications of Jung's theories. It is intended as a necessary and hopefully sufficient background for understanding the growth of Catholic hospitality towards his teachings, and for suggesting the pertinence of reviewing his psychological investigation of the Roman Mass.

II. — JUNG'S WORK ON THE MASS.

Jung's study of the Mass originally comprised a pair of lectures, subsequently published in the *Eranos-Jahrbuch* for 1940-1941, under the title, "Das Wandlungssymbol in der Messe" (pp. 67-157). An English translation by R.F. C. Hull and Monica Curtis, "Transformation Symbolism in the Mass" was made available in 1955, and has since been included in several different anthologies, one of them,

Psyche and Symbol (de Laszlo, V. S., ed., N.Y., 1958), now circulating in a paperback edition (Doubleday Anchor, No. 136).¹

The study is divided into four unequal parts (my page references will correspond to the original article). The first part, "Einleitung" (pp. 67-73), is preliminary, concerned to locate the Mass historically and to identify it in terms of its most general and traditional understanding. The second part, "Die einzelnen Teile des Wandlungsritus" (pp. 73-92), displays the structure of the Mass, and comments on the symbolism of particular elements in its ritual. The third part, "Eine antike Parallele zum Wandlungsmysterium" (pp. 92-121), briefly describes an Aztec and a Mithraic sacrificial rite, and then, more fully, a Gnostic vision, pointing out and evaluating what are thought to be likenesses and differences between these and the Roman Mass. The fourth and final part, "Zur Psychologie der Messe" (pp. 121-157), contains the work's conclusions, which must be considered its principal claim to originality. It is here that Jung presents a comprehensive psychological interpretation of the Mass in the perspective in which he has chosen to view it. With regard to the résumé that I shall now give of each of these parts, it is only just to remark at the outset that,

¹ Readers might helpfully be warned that there are two sufficiently different forms of Jung's article, both in German and in English. Thus, the paper on which I have based my more specific remarks, in the *Eranos-Jahrbuch* (1940-1941), differs in several particulars from one bearing the same title in the collection, *Von den Wurzeln des Bewusstseins* (Zurich, 1954). Similarly, the English version given in the collection, *The Mysteries* (London, 1956), like that given in *Psyche and Symbol* (New York, 1958), differs from one bearing the same English title in the collection, *Psychology and Religion: West and East* (New York, 1958).

The last named work, being volume 11 of the Bollingen Series *Collected Works of C. G. Jung*, serves most conveniently to exhibit the principal discrepancies in virtue of its system of paragraph numeration. In the first place, if we ignore some trivial divergences of phrasing elsewhere, the reader will find that the paragraphs numbered 375-376 and 410-413 differ entirely, although not importantly, from corresponding sections in the alternative version. The major difference, however, is that the paragraphs numbered 414-448 append an altogether new concluding section, entitled, "The Mass and the Individuation Process". Nevertheless, despite its title and position, this section seems really quite adventitious and extraneous, and for that reason I have preferred to leave it out of account. It is mostly a discussion of the apocryphal *Acts of John*, a Christian Gnostic production, concretely referrable to the Mass only via certain superficial resemblances to the last discourses of Christ in the fourth Gospel, which themselves do not, of course, recount the Eucharistic institution. Jung himself alludes to the Mass only at the very beginning and very end of this section, paragraphs 414 and 448, and there only by a general mention of it as "rite of the individuation process". There is no reference here to the Mass' symbolic structure, or any further development of Jung's analysis of it. In the interests of clarity, the section might better have been printed as a separate essay with a more candid title.

since here as in much of Jung's writing I find his expression frequently unclear, my summaries will be deliberately interpretative.

A. THE MASS AND ITS COMPONENTS.

Jung finds his sources for the original conception of the Mass in those passages of the New Testament that are commonly cited for the purpose, 1 Cor. 11, 23 ff., and the accounts given by the Synoptic Evangelists of the institution at the Last Supper. He makes reference also to two passages in the Epistle to the Hebrews, Hebr. 7, 17 and 13, 10-15, ignoring the difficulties involved in their exegesis. He regards the traditional and authentic character of the Mass as combining two fundamental notions, of *deipnon* and of *thusia*, that is, as a sacrificial supper ceremony. To this he adds as a further essential quality that of *mysterium*, understood in the sense of a transcendental or other-worldly aura, permeating the whole but concentrated, so to speak, in the transubstantiation. Here it is important to recall what we have already remarked in more general terms, that Jung expressly means to restrict his discussion to the domain of phenomena, observed or reported. When, therefore, he predicates supernatural attributes of the Mass, he must be understood as affirming, not what in his opinion the Mass ultimately is, but rather what, as a matter of common belief, it is taken to be. That is to say, a belief in the supernatural, no less than any other belief, is a properly psychological datum, whereas the confirmation or refutation of such a belief would not be a properly psychological conclusion.

Jung confines his analysis of the symbolic components of the Mass to what he calls, for reasons that will appear shortly, the transformation ritual (*Wandlungsritus*), which he identifies with the sequence of actions from the Offertory to the Communion inclusively. To the reader familiar with recent publication by competent liturgical historians, this portion of the work is sure to appear more or less superficial, tendentious, and erratic. It should in all fairness be remembered, however, that Jung was not able to write with Jungmann's *Missarum Solemnia* ready to hand. Recent as the work is, it was done before most of the wealth of careful liturgical scholarship in popular forms that we now easily take for granted became available. The

materials at Jung's disposal would not have been very numerous or very good, and the book on which he seems chiefly to have relied, *Die Opferanschauungen der römischen Messliturgie* by the Jesuit Josef Kramp, is a creditable although now a severely dated work. I shall mention here only such of Jung's interpretations as are dubious, curious or otherwise notable, it being understood that for the rest his account is substantially that of the older Catholic liturgical manuals.

The raising of the host at the Offertory, he says, is to bring it close to the cross, thus emphasizing its relationship to the death of Christ. The raising of the chalice, though, is taken to represent a "spiritualising" of the wine. The distinction is surprising between two actions so clearly parallel and coordinate, and so obvious in their context. We seem to have reflected here an idea that comes to expression several times in Jung's writing, of the wine as having a peculiarly "spiritual" character. This is a traditional and natural connotation undoubtedly relevant to the sacramental role of the species, but Jung connects the idea with the fact that in the Roman rite only the priest receives the consecrated wine, interpreted, apparently, as a kind of hieratic privilege. He shows no acquaintance with the history of the actual development of the usage.

To the mingling of the water and wine Jung ascribes the normal symbolism, but takes the occasion to recall that certain early Christians celebrated with water alone, and thence concludes that "these early Christians were chiefly interested in the symbolic enactment of the mysteries rather than in the literal observance of the sacramental institution". He seems to overlook the apparent anomaly of the case, an isolated dissension of Gnostic origin, involving a kind of mystical teetotalism. His claim that the practice was prevalent (*weitgehend*) would seem to lack any historical warrant.

In describing the circular movements of incensation as "counter-clockwise... towards the unconscious", and "clockwise... in the direction of consciousness", we encounter a new kind of interpretation of the ritual symbols, introduced in this case, it would seem, in reliance on Jung's studies of mandala symbolism. Quite apart from the correctness of the interpretation, for which some confirmation can be found in alchemical usage, one is simply left to wonder about its

pertinence, which is in no way elucidated. Neither is anything said to the larger questions of what criteria of interpretation are being applied, whether the symbolism is thought to be conscious or unconscious in its origin, consonant or dissonant with its ritual context.

Jung recognizes the Consecration as the summit of the whole ritual, and describes it in terms of sacrifice, a sacrifice "not performed by the priest but by Christ himself". He sees this sacrificial moment as a kind of instantaneous and local breakthrough of the eternal divine reality into the dimensions of time and space, a notion he does not develop but does recur to several times, interestingly in view of similar ideas popular with contemporary liturgiologists.

In referring to the elevation of the consecrated host, Jung observes that the gesture represents a "beatific vision". Whereas the practice is, of course, a late development, some such idea seems to have had currency during the Middle Ages. It is in the light of this interpretation that Jung regards the elevation as a fulfillment of Ps. 27, 8, although it is hard to say why he chose that particular text over its numerous parallels.

It seems to be a preoccupying conviction that the Mass must present in outline the life of Christ that induces Jung to interpret the *Pater Noster*, with emphasis on the *Libera nos* as symbolizing Christ's descent into Hell, the *Fractio* Christ's death, and the *Commixtio* his Resurrection. This general idea, and the particular applications of it, were favoured in the mediaeval fashion of allegorical catechesis on the Mass, but have been largely overcome by research into the authentic origins of these rites. In the case of the *Fractio*, the idea was fortified and longer preserved through the widespread conviction that some kind of ritual slaying must be discovered in the Mass in order to justify its title of sacrifice.

Reviewing his examination of the ritual actions, Jung adduces three broad generalities as applicable to the whole structure of the Mass from Offertory to Communion. The first of these is the idea already noted, that the ritual sequence epitomises the life and passion of Christ, an idea no longer defensible without great modification. Secondly, Jung notes what he calls a "mystical unity" in each of the main elements of the sacrifice, understanding by unity a kind of

synthetic and polyvalent quality, an integration of differences. This is chiefly instanced by an identification of offerer with offering on three different levels, that of Christ, that of the human priest, and that of the people. It is found again in the sacrificial species, first in the symbolism of their origin from many grains of wheat and many grapes, and second in their androgynous symbolism as representing the two sexes. The third generalisation, and, as will be seen, the principal one, is that the Mass symbolizes transformation. It represents the transformation of Christ as incarnate and as risen, of the human priest as divine instrument, of the sacramental species as passing from lifelessness to life, and finally of the whole people in the ritual of communion.

B. A COMPARATIVE VIEW OF THE MASS.

From this account of the ritual itself, Jung passes to a consideration of analogous actions found in other religious cultures. His doing so, he insists, is intended in no way to detract from the essential uniqueness of the Mass, but rather to show that its symbolism touches so deep a level of the human psyche that it reflects a pattern that immemorially recurs in the most heterogeneous religious settings.

First he briefly discusses an account of the *Teoqualo*, taken from a sixteenth century Franciscan missionary, Bernardino de Sahagún, who observed the rite among the Aztecs and was struck with astonishment by its resemblance to the Mass. Chiefly, the points of correspondence are the representation by a pastry figurine of the "body of the god", the ritual sacrifice of this by a priest, including a symbolic slaying, and finally the breaking up of the figurine and the distribution of bits of it to the people.

He makes passing reference also to a Mithraic fertility rite, in which he urges the likeness of the carrying of a bull to Christ's carrying of the cross, and the ritual transformation of the animal to the Resurrection, alluding to the widespread motif of the Dying God, familiar to all since its popularisation by Frazer's works so remarkably infiltrated our English literature.

Much fuller consideration is given to a third century alchemistic piece, the Vision of Zosimos, which Jung had already made the subject of an earlier study, "Eine Bemerkungen zu den Visionen des Zosimos".

The document is a non-Christian Gnostic composition which takes the form of a series of dream visions, in Jung's judgment, derived from an actual dream. There would be little point in recounting the numerous details of this singularly grotesque vision, and since Jung's handling of it is extremely digressive, I shall be satisfied to bring together those elements in which he professes to find a "striking degree of likeness to the Mass". First of all, there are in the vision two priests, as in the Mass there is a human priest and a divine priest. One priest kills the other, and it will be recalled that Jung was insistent on a ritual slaying of Christ in the Mass. There is furthermore a sacrifice of other persons, as in the Mass the congregation are participants of the oblation. There is self-sacrifice, just as Christ in the Mass offers himself up. There is suffering, as in the sacrifice of the cross reenacted in the Mass. There is dismemberment, corresponding to Jung's view of the *Fractio*. There is an offering of burnt flesh, comparable to incensation. One of the priests devours his own body, and Jung recalls a homily in which Chrysostom speaks of Christ as drinking his own blood. The priest is spiritualized, as in the Mass the species are transubstantiated. There is a white, sunlike figure that appears, similar to the "beatific" elevation of the host. The rite ends in an issue of "divine water", comparable to the graces of the Mass.

I have presented these elements in so disjointed a fashion out of necessity, because of the unreality of their sequence in the vision. The only alternative would be to reproduce the vision in its entirety, which is unnecessary since Jung finds no resemblance of its over-all plot to the general structure of the Mass, but only between single elements of each. Concerning these, several observations may be in order. Of the supposed correspondences, which are eleven in number, it will be noted that one requires an element, *Mactatio* or ritual slaying, that very questionably occurs in the Mass at all. Another, incensation, occurs in it only irregularly. Three more are based on quite dubious interpretations, the element of suffering, Christ's drinking his own blood, and elevation as quasi-beatific vision. Still another, the flowing forth of graces, is an intellectual interpretation, not a symbolic component of the ritual. Even the five points that remain involve rather tenuous analogies, and rely on aspects of the Mass that neither

the liturgy itself, nor theology, nor popular piety regard as predominant aspects. I would suggest, then, that the striking likenesses are not really so very striking after all. Moreover, since this rather unsatisfactory analogy of the Vision of Zosimos is the only example pursued in any detail, and one of only three examples so much as mentioned, it does not seem unreasonable to wonder whether Jung's excursion here into comparative religion offers very much more than an ornamental setting for some more or less gratuitous assertions.

C. A PSYCHOLOGICAL SYNTHESIS OF MASS SYMBOLISM.

In view of the inadequate historical equipment that Jung brought, probably perforce, to his interpretation of the ceremonial details of the Mass, and the severe limitations of his comparative investigation, it must appear that his account of the Mass will have to be read rather as an informal psychological essay than as an account of scientific research in any rigorous sense of the phrase. Reading it in that way, we will find that it is the final portion, a psychological estimate of the Mass as a whole, that has best claim on our interest.

The Mass combines, says Jung, a human action with an action that is divine. Humanly, it is a simple sacrifice of simple gifts, and an effort to represent in that way the people's offering of themselves to God. But underlying this human activity there is another activity, one wholly of God, which breaks surface, as it were, with the words of consecration. God clearly is conceived to be the agent of the transubstantiation, and it is this conception that removes the Mass from the sphere of mere magic. For, whereas in magic man manages occult powers for his own opportunity and to his own ends, in the Mass the entire human activity is prompted by and remains subservient to the divine will.

Viewed under its human aspect, the first symbolism noted is that of the sacrificial gifts themselves, the bread and the wine. These are, in a phrase Jung borrows from Kramp, "symbols of human life and of human personality". Their appropriateness for such symbolism appears as soon as one considers their implications and associations. The grain and the grapes are the staples of an agriculture, which is

the foundation of a culture. As such, they express the indigenous milieu, the livelihood, and the inescapable concerns of a people in their collective, social character. Furthermore, the bread and the wine, derivatives of grain and grapes, carry the symbolism deeper. These are the essential foods of the people, their sustenance, their life. They are likewise the products of the people's intelligence and their industry, for they are not merely reaped but are processed and fashioned, are, in an elemental and crucial way, the people's art, the expression of the people's corporate genius. Finally, the grain and the grapes are a great mystery in their own being and in relation to the products they yield. They are living, growing things, things ineffably endowed with spirit. More, they are vital participants in the awful cycle of hope and hopelessness that besets the living world, that passes endlessly from life and growth to death and dissolution, and rises to life again. It is bread that quiets man's craving, and brings him rest. It is wine that kindles man's spirit, and brings him vigour. In all these and other ways, the grain and the grapes, the bread and the wine, are intimate parts and eloquent symbols of the common life of men's bodies and souls.

Granted, then, the symbolic appropriateness of the gifts, there still remains the question of the appropriateness of the giving, of the symbolism of the sacrifice as offering. Here the basic notion is of the gifts in their function as property, as things that have been occupied, dominated, possessed by man. By his possession of things man, in a certain sense, renders them extensions or amplifications of himself, translates them from the objective into the subjective realm, by projecting into them his own personality, by including them within his own self-regard. Thus the offering of one's property connotes, and in psychological truth is, an offering of oneself; the gift carries with it something of the giver. This aspect, present to some degree in all giving, achieves dominance to the extent that the element of practical benevolence is irrelevant to the gift, is assured, therefore, to the extent that the gift is not needed by the one to whom it is given.

But this last consideration has to be carried further. Just as the psychological reality of a gift demands conscious possession, so the correlative reality of a self-gift demands self-possession, human auton-

omy, personal integrity, positive freedom. And it is at this point that Jung transposes the whole idea of the offering that he has been at pains to develop, into a special province of his psychology. He sees it, that is, as an act that both by its natural tenor demands and by the force of its symbolism engenders an integration of the personality, a dominion of consciousness, a self-possession for and by self-giving. In proceeding then to the question of the motive of the offering, it will be clear that Jung has already given it his basic answer. The impulse to offer the gift is simultaneously and inevitably an impulse to possess oneself. The self is appreciated, dominated, integrated, as far as it can be, in the very act of self-renunciation. For Jung, psychology simply echoes in its own terms and according to its own lights, the religious paradox that a man must lose his life to gain it.

There remains only one further stage of development in Jung's synthesis of interpretation, and for Catholic readers it is likely to prove the most, and probably the only, disquieting one. It will have been noted that up to this point Jung's account, surely in its way not uninspiring, has been a general psychology of human religious oblation, specified for the Mass only in relation to the symbolic properties of the Eucharistic species. Seen only in this perspective, the Mass looks, indeed, to God, and depends for the whole substance of its meaning on that orientation. It is by no means reduced to a naturalistic or superstitious ritual. But neither is it yet by any means a distinctively Christian ritual. For whereas it looks to God transcendently, it does not yet include God immanently, exhibits none of the psychological implications of belief in the real presence of the incarnate Word. And yet this immanent inclusion of the divine, the issue of transubstantiation, has already been remarked by Jung in his analytic sections to be fundamental and paramount. It remains for him to take it into synthetic account, and he concludes his investigation by doing so, in somewhat surprising terms.

To explain the internal role of God, the participation of Christ, in the Mass, Jung returns to his comparative analysis of the Vision of Zosimos, and to the ulterior, and in his view fundamentally archetypal motif of the Dying God who figures in fertility myths. That this

figure is the fundamental archetype Jung unreservedly affirms, apparently considering it to be self-evident against the background of his habitual familiarity with comparative religious mythology. At any rate, he offers no argument for the premise, and seems to anticipate no objections on this level. Furthermore, the Mass, by its supposedly established striking analogy to the Zosimos vision, reveals itself to rest, at least in part, on the same archetypal basis. On these presuppositions, Jung continues.

In the generalized myth of the Dying God, the death of the god is essentially retributive. The god undergoes punishment. Similarly, the Mass recapitulates in symbol the event of the cross, on which God underwent punishment. But this point, corresponding in a qualified sense to certain ideas of penal satisfaction found in Christian reflection on the Atonement doctrine, has to be pressed further. That Christ submits to or, more faithfully to the author's expressions, is subjected to punishment for the sins of men may, Jung says, be sufficient for good theology. But it is not an adequate representation of the authentic underlying psychology. For, psychologically speaking, punishment is incontrovertibly for the guilty. Therefore, but again only psychologically, if God is punished, God must be guilty. What, then, is he guilty of? as in the whole pattern of this mythology, of his inadequacies as creator and king, manifest in the deficiencies of his creatures and subjects. Thus, in the framework of a primitive form of the myth, as a recently popular title reminds us, the king must die. And Jung recalls in passing, the regal mockery of Christ's passion. At that cultural level the archetype can be satisfied by the simple death and replacement of the divinised human king. In a more transcendental, but still primitive version, as in the Vision of Zosimos, it is a veritable god who is symbolically slain and replaced. But against the background of monotheism, since this would be inconceivable not to say blasphemous, God has rather to be transformed. And here the Mass, as ritual of transformation, finds its last expression and realisation.

This, then, is the burden of Jung's psychological interpretation of the Mass. The Mass is in the first place sacrifice. As sacrifice it

entails both gift and punishment. The aspect of gift is viewed in a human religious dimension, and is investigated through a phenomenology of human personality which points to a correlation of integration with altruism. The aspect of punishment is viewed in a divine symbolic dimension, and is investigated by reference to an archetype derived from comparative mythology which points to a retributive transformation. Under either aspect it is the quality of transformation that dominates the underlying psychology of the ritual. This same note of transformation, moreover, redounds variously in the individual component rites.

It should be added, perhaps, that in the last section, where Jung develops his idea of archetypal punishment, he shows himself to be acutely and sympathetically conscious that his viewpoint will seem disruptive and offensive to Christian orthodoxy. He replies with apology and with explanation. The explanation consists in his contention that theological explanation and psychological explanation simply have no ground for conflict. He would seem to envision the psychology of the unconscious and the theology of revelation as occupying different planes, and planes that are indeed intimately related, but planes that remain inflexibly parallel, without any prospect of intersection. Thus, the apparent contradiction between verbal renditions of what are found to be true on these respective planes would be merely apparent, and correspondingly negligible. Let it be said that I have here fashioned into a kind of thesis what is little more than implicit in Jung's remarks. But I consider the implication to be practically inevitable, and too important to ignore.

CONCLUSION.

I shall finish by simply outlining three related areas of reflection that I think Jung's study of the Mass symbolism, and I hope my exposition of it, might call to our attention.

To begin at the last point of the exposition, something must be said of the issue raised there concerning the relationship between theological doctrine and, in Jung's sense, psychological meaning. At first sight this may seem only an obvious instance of the banal stand

on contradiction between "faith" and "reason", with the attempt to straddle a dilemma by the equally banal, not to say heretical and non-sensical ploy of a "double truth". Possibly in the last analysis that will be judged the best statement of the case, but it is worth noting that we have here some very special circumstances to keep it from being obviously so. Principally, what must be noted is that what "faith" apparently contradicts in a position such as Jung's is not, in any ordinary sense of the word, "reason". Rather it is, in the context of Jung's psychology (and kindred psychologies will present similar problems), more nearly unreason that is in question. It is the realm of the unconscious, by hypothesis a domain of images expressive of instincts, having their own congenital, non-rational laws of association, and manifesting themselves externally in emotional and figurative, rather than logical and literal patterns. The gross problem, of course, emerges with the attempt to translate these patterns into verbal language, which is exposed to the challenges of logic. But in Jung's view, such challenges would be simply unfair. When he says, "God is punished and guilty", and the Church says, "God is not punished or guilty", they may both find their point of departure in the concrete actuality of the Mass. But Jung would contend that they are saying altogether different things about it, not respectively saying and unsaying the same thing in the light of different criteria as in conflicts of faith with reason. Thus, Jung's saying that "God is punished and guilty" is a fair verbal approximation of the complexion of images in the unconscious that resonates, and normally elicits an emotional response, to a particular sort of religious symbolism. The Church, in verbally denying the same, deals rather with objective, in this case revealed, truth. Jung's phrase is intended to describe a play of irrational and instinctive forces. The Church's phrase is intended to affirm a truth of fact, which is the proper business alike of faith and of reason. I submit that we do have a meaningful, and a difficult question here, and a general question, essentially independent of whether Jung be right or wrong in any particular account of the unconscious. It would cease to be valid only if the whole idea of an unconscious, in such general terms as could be admitted by all the

factions of depth psychologists, were rejected. Is it inadmissible that sacramental symbolism should be normally and intimately associated with an unconscious complex of affective and imaginative response that is quite out of harmony with its divinely revealed and rationally analysed meaning? Or in practical terms, does the *analogia fidei* afford negative norms in this regard for the Catholic psychologist in his exploration of the unconscious roots of religious symbolism? Finally, if familiar theological categories are to be sought as a framework for this question, is that of "grace and nature" perhaps more to the point than that of "faith and reason"?

Another issue that must have suggested itself to the reader of these pages concerns the nature and value of Jung's methodology in approaching a subject of this kind. In a word, where is the evidence and what are the arguments on which his conclusions presumably must stand or fall? Let it be said at once that very little in the way of evidence or argument can be found in express terms anywhere within the ninety pages occupied by his article. He describes, he compares, and he asserts, and he works description, comparison, and assertion into a highly unified conceptual organisation. But it can hardly be said that, in either the empirical or the logical sense, he proves or demonstrates. His historical sources, as we have seen, are inauspicious in the light even of popular contemporary knowledge. His comparative study is a bare token venture, and a number of the conclusions he draws from it enjoy very uneasy footing. Moreover, both the historical and the comparative material do enter into his psychological interpretation and must therefore be judged to infect it with their own weaknesses. This is especially evident in the last portion of the article, concerned with the archetypal counterpart of Christ's role in the symbolic action of the Mass. Here the historical presupposition that the liturgy is essentially calculated to reproduce the events of Christ's life enables Jung to extrapolate qualities of those events, such as the regal mockery and the inflicted suffering of the passion into the liturgy itself, and to excogitate its psychological foundation accordingly. Likewise, the highly selective comparison of the Vision of Zosimos immediately limits the force of analogy to suggesting the hackneyed fertility pattern of the Dying God, while no

attention is paid to more plausible analogies, remote from the fertility pattern but commended both by the force of resemblance and by cultural continuity, in ritual accounts of the Old Testament. These criticisms, which might easily be extended and multiplied, are not simply damning of Jung's effort, but neither are they insignificant cautions towards a wholehearted acceptance of it.

I would propose in conclusion that this short article of Jung's, even so cursorily examined, is not without some general usefulness to Catholics who are intelligently but unprofessionally interested in the broad subject matter it represents. It can, I think, serve for a kind of paradigm or touchstone of the sort of contribution and the sort of limitation to be anticipated in applying Jung's brand of psychology to the understanding of religious symbolism and of associated religious experience. The limitations, I have already remarked on. They are serious limitations, being defects of rigour in the application of scientific method, in the verification and selection of factual data, and in the controlled derivation of major conclusions. This has been, and continues to be, a frequent and strong criticism of much of Jung's work, and it is well exemplified by the present case. The contributions are more difficult to pin-point, but I believe they are genuine, and considerably easier to experience than to describe. They are to be found principally in the order of what, for want of more definite terms, I shall call fruitful suggestion and illuminating insight, and they proceed from the unusual wealth of experience and breadth of erudition, and the perhaps more unusual strength of creative imagination that characterise their author. Jung's writings, for all their scientific debilities, do succeed in opening for their readers new perspectives and deepening old ones, in displaying possible connexions between habitually insulated topics, in cutting across and levelling some of the tiresome grooves of unrejuvenated thought, and in general in dissolving the prejudicially ossified structures of the intellectually unexamined life. I can only guess that I will speak for any but myself in saying that these qualities appear in Jung's study of the psychology of the Mass, admittedly unsatisfactory as in many respects it is, and by any standards far below his best work. But I think they do appear, and recurrently, but perhaps especially in the section

devoted to the symbolism of the human offerings and act of oblation, where historical premises and scientific systems are left quite aside while certain profound and commonplace human realities are simply scrutinized and remarked upon by one abundantly familiar with the devious progressions and paradoxical harmonies achievable by the human spirit.

James GAFFNEY, S.J.

Réflexions sur la rédemption sacrificielle

Le livre récent du R.P. Léopold Sabourin, s.j., *La Rédemption sacrificielle*¹, provoque et mérite réflexion. Fortement et largement appuyé sur l'exégèse (en sous-titre : *Une enquête exégétique*), il expose la conception biblique du sacrifice du Sauveur. Porté par la logique du sujet, il finit par tracer les grandes lignes d'une théologie de la valeur rédemptrice de la mort du Christ. Laissant l'exégèse aux hommes du métier, nos réflexions s'inscrivent plutôt dans une perspective théologique, moins pour critiquer, que pour souligner, expliciter, parfois déplacer l'accent et généralement montrer l'accord avec la grande théologie classique.

Même si on choisit ici de ne pas scruter l'exégèse à la loupe, on ne peut que louer la vaste érudition qu'elle met en œuvre², la cohésion des lignes d'approche, la richesse d'évocation que suggèrent tant de rapprochements. On nous fait habiter la Bible; on nous sert abondamment et clairement (même si le style est parfois un peu lâche). Les professionnels des sciences théologiques en feront leur profit. On se prend aussi à rêver à l'enrichissement que la prédication et l'enseignement de la religion gagneraient à fréquenter un ouvrage comme celui-ci.

Le plan du livre déroute au premier abord : il ne présente pas une construction parfaitement géométrique. On a bien le droit avec Pascal de penser que la symétrie n'est pas toujours critère de beauté et de vérité. On observe ici un ordre plus souple, plus ondulant : pour reprendre la comparaison de l'auteur (p. 13), on pense à un cours d'eau, mince filet qui grossit à mesure qu'il avance en se pliant aux contours du terrain; il n'en perd pas pour autant la netteté de l'élégante arabesque qu'il décrit.

¹ Léopold SABOURIN, *Rédemption sacrificielle. Une enquête exégétique* (Studia, II, Recherches de philosophie et de théologie publiées par les facultés S.J. de Montréal), Desclée de Brouwer, 1961, 492 p.

² La bibliographie est copieuse. Mais plusieurs indications sont plus d'une fois répétées; par exemple, sur la solidarité avec le Christ, nous relisons plusieurs fois en note le rappel du livre de P. GALTIER, *Les Deux Adam*.

Des deux parties qui composent l'ouvrage, la première est relativement courte. Elle retrace les détours assez imprévus de l'histoire du dogme de la rédemption depuis la Réforme. Inaugurant une exégèse nouvelle de quelques textes de saint Paul (II Cor. 5, 21; Gal. 3, 13) les Réformateurs formulèrent leur théorie de la valeur rédemptrice de la mort du Christ; exégèse et théorie se répandirent et même pénétrèrent plus ou moins incognito dans la théologie et la prédication catholiques. Le Christ, bien qu'innocent en lui-même, vient se substituer aux pécheurs; il se charge de leurs péchés, il se fait péché personnifié; à ce titre il est puni à la place des pécheurs; le châtement étant ainsi exécuté, la colère de Dieu s'apaise, sa justice est vengée, la réconciliation s'opère.

Cette façon de voir ne s'impose ni au nom de l'exégèse ni au nom de la tradition. Une autre interprétation est possible que l'ancienne tradition recommande. Le Christ n'a pas été fait péché, mais victime pour le péché, en partageant la mort qui est malédiction pour les pécheurs. L'auteur le montre bien avec de nombreuses preuves à l'appui. Il accomplit donc de la bonne besogne en écartant une tendance qui soulignait, « de façon excessive, l'aspect juridique, substitutif et pénal de la mort du Sauveur » (p. 160). Du coup il engageait toute une conception sacrificielle de cette mort. Et voici la seconde partie, la plus longue et la plus constructive.

Drainant peu à peu l'immense bassin de la révélation scripturaire, on y groupe et synthétise les différents thèmes qui finissent par former l'idée du sacrifice rédempteur. Sur l'arrière-plan des conceptions religieuses des sacrifices d'Israël, nous voyons d'abord se dessiner les souffrances du « Serviteur »; apparaît ensuite le rôle rédempteur du « Fils de l'homme », abaissé, puis glorifié. Le sens de la mort du Christ finira de se dégager de trois thèmes majeurs : l'Agneau, l'Alliance, le Sang expiateur. Au terme de ces analyses progressives, l'acte rédempteur paraît à l'auteur consister essentiellement dans ce qu'il appelle, avec S. Lyonnet, le passage sacrificiel de Jésus à la condition divine par la mort et la résurrection. Ce passage n'est pas le fait de Jésus seul, mais de Jésus comme représentant toute l'humanité ou comme solidaire de tous les hommes. C'est pourquoi le sacrifice de Jésus vaut pour tous les hommes et ouvre la voie du retour

à Dieu pour tous ceux qui voudront bien adhérer au Christ par la foi et les sacrements.

I. — L'ÉPÎTRE AUX HÉBREUX AU CENTRE DE LA CONCEPTION SCRIPTURAIRE DU SACRIFICE RÉDEMPTEUR.

A la suite de ce trop maigre résumé, il vient une première question, plutôt de méthode. Une théologie biblique s'achemine nécessairement vers une synthèse, à tout le moins vers une systématisation³, le livre le reconnaît et s'y applique avec succès (p. 303-304). Autant que possible la synthèse doit rester dans la perspective biblique et y trouver sa meilleure expression. Or sur le sujet qui nous occupe, pareille synthèse existe dans la Bible : l'*Épître aux Hébreux*. Tel est, en effet, l'objectif qu'elle se propose : en ses propres termes (8, 1), le point capital qu'elle veut expliquer, c'est d'envisager tout le mystère du Christ sous l'aspect de sacrifice salutaire. Et l'objectif est atteint avec une ampleur de vision et même une technique de construction qui ont toutes les qualités d'une synthèse⁴.

L'importance de cet écrit n'échappe certes pas au père Sabourin; il lui accorde beaucoup d'attention et l'étudie avec soin. Mais il ne lui attribue pas une place privilégiée, il n'en fait pas la clé de voûte de sa construction. Il n'y voit qu'un livre à côté des autres, apportant son aspect complémentaire. Paul, Jean et Auctor ad Hebr., tout en traitant du même mystère de la rédemption, mettent, chacun, en relief

³ Le père C. Spicq écrit : « Expression scientifique de la Parole de Dieu, elle [la théologie biblique] dépasse le stade descriptif de la sémantique, de l'histoire et de l'analyse des textes pour recueillir et synthétiser leurs données » (*Réflexions sur la théologie biblique*, dans *Revue des Sc. phil. et théol.*, 1958, p. 211). Reprenant une idée du père M. BRAUN (*La théologie biblique*, dans *Revue thomiste*, 1953, p. 237-244), il invite à retrouver chez les auteurs inspirés eux-mêmes cette recherche de cohérence et d'intelligence toujours plus élevées. Comme exemples : « Parce qu'il a achevé cette théologie inspirée, l'apôtre saint Jean a mérité le nom de Théologien. Mais ce titre conviendrait autant à l'auteur de l'*Épître aux Hébreux* qui a construit de toute pièce une christologie sacerdotale à partir de la fête de Kippurim et de la typologie de Melchisédech » (*ibid.*, p. 217).

⁴ Inutile de rappeler ici les études de C. Spicq dans son volume d'introduction à son commentaire de l'*Épître aux Hébreux*, tant sur la composition de cet écrit que sur ses relations avec la philosophie de Philon, les écrits johanniques et la christologie paulienne. Il va jusqu'à suggérer que « Philon et saint Jean ont joué vis-à-vis de Hébr. un rôle analogue à celui d'Aristote et de la théologie médiévale vis-à-vis du Docteur angélique » (p. 138). D'autre part, l'*Épître aux Hébreux* « synthétise ce qu'il y a de substantiel dans ces Lettres (Eph., Col., Phil.), tout en gardant son indépendance dans le mode d'exposition du thème du Christ incarné et rédempteur » (p. 161).

un aspect différent ⁵. C'est ce qui explique qu'on tire parti des trois, qu'on utilise des matériaux extraits des trois, mais la construction d'ensemble ne fera pas une place privilégiée à l'un plus qu'à l'autre, en tout cas, pas à l'*Épître aux Hébreux*. S'il y a une idée maîtresse, elle sera plutôt reprise de saint Paul ⁶, l'idée de représentation corporative, comme on verra plus bas. Idée d'importance, sans doute, pour comprendre notre participation au sacrifice de Jésus, idée à intégrer à toute théologie de la rédemption; mais dans la perspective du sacrifice comme tel, est-elle l'idée fondamentale? Si on se propose d'envisager la rédemption comme sacrifice, l'axe de la pensée n'exclura pas l'idée de représentation, loin de là, mais il sera différemment orienté, orienté dans le sens d'un mouvement religieux vers Dieu. Or voilà très exactement l'axe de l'*Épître aux Hébreux* ⁷. Que les trois groupes d'écrits énumérés plus haut s'arrêtent, chacun, à des aspects différents, rien de plus juste. Mais puisque l'aspect propre de l'*Épître aux Hébreux*, c'est d'envisager la rédemption comme sacrifice, il semble que cet écrit méritait un traitement de faveur, le mettant en vedette et faisant confluer vers lui tout l'exposé.

Au surplus, il n'y avait rien à forcer pour y arriver : notre livre offre déjà plusieurs éléments d'une synthèse organisée autour de cette épître. Celle-ci, d'une part, extrait des sacrifices de l'Ancien Testament tout le sens religieux et en montre dans le sacrifice du Christ un accomplissement sublimé (p. 362). D'autre part, elle est en proche parenté avec les lettres de Paul et davantage avec les écrits johanniques ⁸. Ce n'est donc pas forcer la pensée que de croire qu'au point

⁵ P. 199, surtout note 2, qui cite V. TAYLOR (*The Atonement in N.T. Teaching*, p. 54) : « St. Paul, the auctor ad Hebr., and St. John deliberately bring thought to bear upon various aspects of the doctrine and express views which have been of decisive moment in the history of subsequent Christian teaching. They are not, however, the originators of the doctrine. »

⁶ « L'auteur du Nouveau Testament, chez qui la réalité du dessein éternel de Dieu, accompli par le Christ Rédempteur, occupe la place centrale, est sans contredit saint Paul... » (p. 199).

⁷ Encore une fois il n'est pas question de nier que le père Sabourin ait mis en valeur l'orientation religieuse du sacrifice, il suffit de lire son chapitre de synthèse pour s'en rendre compte : le sacrifice n'est que passage à Dieu. Mais a-t-il assez marqué que cette idée n'est autre que l'idée principale de l'*Épître aux Hébreux*?

⁸ P. 299, où l'on mentionne les « attaches tant pauliniennes que johanniques » de l'*Épître aux Hébreux*. On nous cite aussi à plusieurs reprises la remarque de O. Cullmann, à savoir que l'*Épître aux Hébreux* « sous tous les rapports, est étroitement liée à la littérature johannique et doit très probablement être attribuée au même groupe » (p. 316); aussi p. 305 et 394. Notons, en passant, que O. Cullmann est l'un

de vue où l'on se met, celui du sacrifice, l'Auctor ad Hebr. souligne de façon saillante le sens sacrificiel souvent affirmé dans les autres écrits, mais non développé pour lui-même. Aussi bien lorsqu'on veut déduire cette théologie biblique de la rédemption sacrificielle, est-ce comme d'instinct qu'on se tourne vers les perspectives de notre épître. Au ch. IX, on nous offre comme formule essentielle celle de Hébr. 10, 8-10. Suit une citation de J. Bonsirven⁹ qui voit dans le sacrifice de Jésus, tel qu'expliqué par l'*Épître aux Hébreux*, une « synthèse divine » des deux grands aspects du sacrifice, l'aspect moral et l'aspect ritualiste. Enfin tout le livre se ferme sur la figure du Grand-Prêtre selon l'ordre de Melchisédech comme la figure qui résume toutes les autres.

II. — L'ACTE SACRIFICIEL : MORT OU RÉSURRECTION ?

Venons au sujet lui-même. Une première réflexion va porter sur l'acte sacrificiel. D'après l'Écriture, le sacrifice de Jésus s'est-il accompli proprement par sa mort volontaire, en sorte que l'exaltation glorieuse ne serait que récompense et signe d'acceptation du sacrifice ? Ou bien, celui-ci comprend-il essentiellement deux actes : la mort et la résurrection ?

Le livre ne pose pas la question en termes aussi explicites. Mais si j'ai bien lu, on pourrait assez facilement croire qu'il inclut la résurrection à l'intérieur de l'acte sacrificiel (p. 412-423). Si, en effet, on définit la rédemption comme un passage sacrificiel à Dieu, il faut bien poser deux termes : l'un que l'on quitte, l'autre qu'on atteint. Il y aurait beaucoup à louer en faveur de cette conception très simple du sacrifice du Christ. Outre qu'elle répond à l'idée même de sacrifice¹⁰, il n'y a pas de doute que la trajectoire du Christ ne le fait passer par la mort que pour entrer dans la gloire. En ce sens il n'y a qu'un mouvement de retour à Dieu¹¹ qu'on peut bien qualifier

des auteurs favoris du père Sabourin, il ne le cède qu'à V. Taylor et vient pratiquement *ex æquo* avec S. Lyonnet.

⁹ « Dans la mort à cette chair du péché et dans sa transformation par l'Esprit, se réalise le retour sacrificiel du Christ » (p. 418).

¹⁰ Il faut bien finir par déterminer exactement ce que sacrifice veut dire. Il ne suffit pas de multiplier les textes scripturaires. Tous ces textes se rapportent à une réalité profondément inscrite dans l'ordre des choses ; c'est cette réalité qu'il faut bien définir, non seulement d'une définition de glossaire, mais d'une définition réelle.

¹¹ Pour le dire en passant, n'est-ce pas forcer le rapprochement que de rattacher le plan de la *Somme théologique* de saint Thomas au thème biblique du retour à

de sacrificiel. C'est, semble-t-il, la conception de l'*Épître aux Hébreux*, ch. 9, 11-14, qui fait commencer le sacrifice de Jésus sur la terre et achever dans le sanctuaire céleste¹². On aurait pu utiliser davantage cette vue de l'*Épître aux Hébreux*. Cependant elle transparaît dans une note de la p. 418, à travers un rappel de la doctrine de l'École française sur la « consommation » du sacrifice du Christ accomplie par la résurrection.

Mais à l'intérieur de ce mouvement, l'Écriture discerne des étapes et des causalités. La question reste toujours : où réside proprement la valeur sacrificielle de ce mouvement ? La mort du Christ est-elle seulement une condition préalable de sanctification par la résurrection, ou bien a-t-elle une valeur vraiment consécatoire qui exige de déboucher sur la divinisation glorieuse ? Entre la mort et la résurrection, saint Paul indique clairement un lien de causalité (Phil. 2, 9) : le Christ s'est fait volontairement obéissant jusqu'à la mort ; *c'est pourquoi* Dieu l'a exalté. Le sacrifice de Jésus est passage à Dieu, mais par voie de mérite. La mort a une valeur propre, et la résurrection n'en est que le premier et le plus beau fruit, la grande récompense de l'humiliation, selon la loi évangélique : qui s'abaisse, sera exalté¹³. A voir les choses ainsi, on est porté à conclure que dans le mouvement qui fait passer le Christ de la vie terrestre à la vie céleste, c'est la mort, la mort religieusement acceptée qui donne la valeur de sacrifice.

Aussi bien l'idée de sacrifice désigne-t-elle plus qu'un passage ou une transformation en Dieu. Il faut que le passage soit marqué d'une intention d'hommage et de soumission à Dieu, d'une intention religieuse. Il faut que le passage à Dieu résulte de l'offrande de l'homme à Dieu. Offrande non seulement dans la seule volonté intérieure, mais incorporée dans un acte plénier, capable de témoigner, capable

Dieu, comme le suggère la note 2 de la p. 413 ? Le thème s'intègre harmonieusement à la perspective de saint Thomas, mais celui-ci envisage une réalité autrement plus vaste avec des moyens conceptuels autrement plus élaborés qu'une image biblique particulière.

¹² C'est ce qu'a bien montré le père A. CODY, o.s.b., dans sa thèse, *The Heavenly Sanctuary and Liturgy in the Epistle to the Hebrews*, Saint Meinrad, 1960. Cette liturgie est céleste, non parce qu'elle se déroule au ciel, mais parce que commencée sur terre elle s'achève par l'entrée au ciel avec l'ascension.

¹³ Dans les passages assez nombreux où Phil. 2, 9 est expliqué ou utilisé, je n'ai relevé aucune insistance sur la causalité si nettement établie entre la mort et la résurrection, encore moins sur la nature précise de ce lien de causalité.

de signifier, capable de vivre la volonté d'offrande. Ni une pure intention intérieure, ni un rite insignifiant, mais une volonté poussée jusqu'au bout de son incorporation dans la vie. Offrande totale, totale adhésion au plan de Dieu pour reconnaître les droits de Dieu, voilà ce qui donne au passage de la mort sa valeur religieuse, son sens sacrificiel. Si la résurrection fait partie du sacrifice comme son terme, sa consommation, comme la divinisation ultime, c'est (dans le plan actuel de Dieu) en dépendance de la mort sacrificielle. C'est formellement celle-ci qui communique à tout le parcours du retour à Dieu son sens de sacrifice ¹⁴.

III. — SACRIFICE REPRÉSENTATIF DE TOUTE L'HUMANITÉ.

Poussant plus loin, demandons-nous comment la mort-sacrifice pouvait valoir pour nous comme pour le Christ lui-même. La réponse tient en un mot : nous sommes dans le Christ, ou si l'on veut, avec notre auteur, nous sommes solidaires du Christ. On a bien raison d'écarter une pure substitution, comme si Jésus devenait la personnification du péché, ou, restant innocent, portait, à la place des pécheurs, les peines dues à ceux-ci. Outre leur inconvenance, ces théories restent insuffisantes : elles ne présentent que des fictions juridiques : comme si. L'Écriture laisse entrevoir un lien plus fort et plus réaliste entre la personne du Christ et les autres hommes. On parle ici de « personnalité corporative », une sorte de personnalité à la fois individuelle et collective, la collectivité incluse dans une personne individuelle. Le vague de cette notion reflète-t-il la mentalité hébraïque encore peu habituée à discerner la forte différence que nous établissons entre la personne individuelle et la collectivité ? Il se peut, mais nous verrons que même une pensée déliée et friande de distinctions est capable d'assimiler le contenu de cette notion.

Pour l'expliquer, le père Sabourin distingue ce qu'il appelle solidarité incarnationnelle et solidarité sacrificielle. Celle-ci suppose celle-là. Le sacrifice de la croix, ce n'est pas l'offrande d'une personne

¹⁴ A la bibliographie déjà copieuse, on pourrait ajouter utilement une série d'articles publiés par le père Barnabé Augier, o.p., dans la *Revue thomiste*, de 1929 à 1933, sur l'offrande sacrificielle. En plus de nombreux textes de saint Thomas, on y lit de bonnes analyses théologiques sur le sacrifice et ses différentes formes.

isolée et solitaire, c'est l'offrande de quelqu'un qui nous représente, c'est *notre* sacrifice en tant que nous sommes déjà solidaires du Christ, contenus, inclus, portés en celui-ci : antérieurement à notre union actuelle au Rédempteur par la foi et les sacrements, antérieurement même au sacrifice, le Christ est constitué notre représentant et cela en vertu de l'incarnation : solidarité incarnationnelle. En s'incarnant dans notre race mortelle et pécheresse, le Verbe assume non seulement sa nature individuelle, mais, de quelque manière, par celle-ci, tout le genre humain.

Cette idée, le père Sabourin n'a aucune peine à la trouver chez les Pères, surtout les Grecs. Il aurait pu ramasser une abondante moisson de textes dans l'ouvrage de S. Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia*¹⁵. Harnack avait voulu en conclure qu'au sens des Pères la rédemption s'était opérée du seul fait de l'incarnation. Au contraire, c'est justement parce que le Christ, non seulement a pris une nature semblable à la nôtre, mais a aussi « virtuellement » assumé toute la race à sauver, que les actes qu'il posait, la mort qu'il acceptait de subir, pouvaient valoir pour tous, c'est-à-dire non seulement à la place des autres, ni seulement au nom des autres, mais comme ne formant qu'un avec les autres, une sorte de personne collective¹⁶.

Malgré la forte saveur platonicienne¹⁷ dont quelques-uns des Pères imprégnèrent leurs exposés sur ce point, ils avaient conscience de rendre la pensée des écrits inspirés. Dans le même sens, l'ouvrage que nous analysons s'est appliqué à explorer les Écritures pour y découvrir la solidarité des hommes avec le Christ. Elle est assez nettement affirmée dans les principales figures étudiées : le fils de l'homme et le serviteur. Mais c'est surtout en saint Paul qu'elle se retrouve; tout un chapitre est consacré à cette étude¹⁸.

¹⁵ Voir, par exemple, vol. I, ed. 2^a, 1946, p. 29 et 30, 114 à 122. On se demande un peu pourquoi cet ouvrage, qui en vaut bien d'autres, n'est pas cité une seule fois.

¹⁶ On trouvera des explications supplémentaires chez L. BOUYER, *L'Incarnation et l'Eglise — Corps du Christ*, 1943, p. 124-131.

¹⁷ Comme le font remarquer le père TROMP, *loc. cit.*, et le père L. MALEVEZ, *L'Eglise dans le Christ*, dans *Rech. de Sc. religieuses*, 1935, p. 259-291 et 418-439; voir Y. CONGAR, dans *Revue des Sc. phil. et théol.*, 1935, p. 729, et 1936, p. 489-495.

¹⁸ Il n'y a pas de doute que Paul pense à cette solidarité quand il nous voit vivre, mourir, ressusciter avec et dans le Christ. Mais je ne crois pas qu'il l'ait rattachée à l'idée même de sacrifice. Certes, d'une part, la mort du Christ, pour Paul, est un sacrifice; d'autre part, cette mort nous vaut notre passage à Dieu dans le Christ; mais cette valeur de passage par solidarité n'est pas, du moins pas que je

Le fond en tient à la conception paulinienne de corps. Le Christ et les hommes ne forment, aux yeux de Paul, qu'un seul corps, parce que tous participent de la même chair. Par le fait donc qu'il devient chair, le Verbe s'insère dans notre humanité comme notre porteur et notre représentant. La chair est « comme une réalité unique dont chaque homme est participant » (p. 369). « Si toute cette masse humaine, cet universel soma, susceptible de rédemption, allait être transformé *ab intra* et pas seulement par un acte juridique, il fallait que ce corps immense, enlisé loin de Dieu, devînt lui-même corps ressuscité, corps spirituel » (p. 371). « Le Christ a opéré ce retour de l'humanité à Dieu [...] en assumant notre chair et en mourant à ce « corps de chair » (cf. Col. 2, 77) pour ressusciter avec un « corps spirituel » (I Cor. 15, 44), devenant « esprit vivifiant » (v. 45); autrement dit : en passant le premier, grâce à sa mort par obéissance et amour, de la condition charnelle et de la sphère du péché à la condition spirituelle et divine » (p. 401) ¹⁹.

Belle interprétation, résultant d'analyses soigneuses, extrêmement suggestive, et qui me paraît digne d'être retenue. Mais je me demande si elle dit assez; je me sens porté à vouloir ajouter une précision. On lit dans la citation de S. Lyonnet un petit mot sur lequel on n'insiste pas assez : *le premier* le Christ a passé par la mort à une condition glorieuse. Voilà un point important. Pour que le Christ soit notre représentant, il ne suffit pas qu'il soit participant de notre chair et qu'il aille au bout de cette participation; il ne suffit pas de la fraternité de la race et de la mort. Sans doute est-ce là une condition indispensable : il devait être l'un des nôtres pour nous représenter. Ce qu'il lui faut en plus, c'est d'être le premier des nôtres (évidemment pas en un sens principalement chronologique) : parmi les frères,

sache, reliée par Paul à la mort en tant que sacrifice. L'aspect sacrificiel comme tel n'est pas au centre de sa pensée, comme elle l'est, par exemple, pour l'*Épître aux Hébreux*. Nous rejoignons ainsi une remarque déjà expliquée plus haut. Cependant cela n'enlève pas leur force aux conclusions du présent livre.

Quant à Jean, « à part l'assertion fondamentale de la réalité de l'Incarnation [...], on ne trouve, dans le 4^e Évangile, aucune affirmation (sauf peut-être 17, 18) du caractère représentatif de la mort sacrificielle du Christ » (p. 321). N'y aurait-il pas, cependant, une autre indication en 11, 50 (prophétie de Caïphe) ? Voir J. LACHOWSKI, *The Concept of Redemption according to the Gospel of St. John*, p. 85 : « It is a question of the vicarious sacrifice of Christ and this not only for the Jewish nation. »

¹⁹ Cette dernière citation est tirée de S. LYONNET, dans *Introduction à la Bible* de ROBERT-FEUILLET, vol. II, p. 884.

l'aîné, le premier né; dans la masse humaine, le levain; de la moisson, les prémices; dans ce corps immense, la tête. Ce n'est pas seulement parce qu'un homme parmi les hommes passe en condition céleste que la masse en est transformée, mais parce que cet homme, de même race que ses congénères, est, en même temps, à part et au-dessus des autres; de même trempe et cependant différent; homogène au corps universel du genre humain, mais le transcendant par tout le mystère de sa consécration unique et de sa sainteté.

On dirait que le père Sabourin est surtout attentif au caractère d'homogénéité; il voit surtout le fond commun entre le Christ et les hommes, participation à une même nature corporelle, à une même chair. A cause de cette communauté, si la nature est transformée dans le Christ, elle l'est dans les autres, si divinisée dans le Christ ressuscité, elle l'est dans les autres.

C'est ici qu'on est irrésistiblement tenté d'ajouter la précision : transformée, divinisée, oui, mais virtuellement, c'est-à-dire en tant que dans le Christ la nature humaine jouit d'une vertu transcendante. Le Verbe, fait chair, partageant notre mort et ressuscitant le premier d'entre les morts, a la « vertu » nécessaire pour purifier, diviniser et entraîner toute chair dans son sillage²⁰. Saint Thomas me semble avoir bien marqué que ce n'est pas strictement par sa communauté de nature avec nous que le Christ nous sauve, mais par l'universalité et la transcendance de sa causalité salvifique²¹.

Il rendait bien la pensée de saint Paul. Sans entrer dans l'exégèse, je pense qu'aux yeux de ce dernier, si tous peuvent être réconciliés dans le corps de chair du Christ (Col. 1, 22)²², c'est avant tout parce que celui-ci vient d'être présenté comme le Premier-né de toute

²⁰ Voir Jean 17, 2 : « et que, par le pouvoir sur toute chair que tu as conféré, il donne la vie éternelle à tous ceux que tu lui as donnés ».

²¹ « Filius Dei incarnatus est communis omnium salvator, non communitate generis vel speciei, quæ attribuitur naturæ ab individuis separatæ, sed communitate causæ, prout Filius Dei incarnatus est universalis causa salutis humanæ » (III^a, q. 4, a. 4, ad 1^m). Nous avons ici l'énoncé d'un principe qui sert, chez saint Thomas, à l'intelligence des qualités et fonctions du Christ : celui-ci, en tant qu'homme, est la cause créée première et universelle de tout ce qui regarde la remontée des créatures vers Dieu. Quelques références dans la *Somme* : III^a, q. 7, a. 9 et 11; q. 8, a. 1, 4, 5; q. 9, a. 2; q. 12, a. 3; q. 19, a. 4; q. 22, a. 6; voir III^a, q. 63, a. 3 et 5; q. 27, a. 5; q. 49, a. 1 et 3; q. 56, a. 1-2; q. 64, a. 3, etc.

²² Le passage qui paraît au père Sabourin le mieux condenser l'idée de saint Paul (p. 364).

créature, la Tête du Corps, c'est-à-dire de l'Église, le Principe, le Premier-né d'entre les morts, le détenteur de la primauté en tout. Parce qu'il est le propre Fils de Dieu, il peut par sa nature humaine individuelle soulever toute la masse. A titre de Fils incarné, il est la Tête, détenant une primauté de fonction et d'influence. Il devient, en sa nature humaine, et par celle-ci, le principe premier et total de la grâce. De par son existence de Verbe incarné, il inclut et contient tous ceux qui participent ou peuvent participer à l'ordre de la grâce. Car la cause première et suprême d'un ordre donné contient éminemment toute la perfection de cet ordre de choses, tous les effets qu'il renferme, tous les participants qui en jouissent. Le Verbe incarné, de par son incarnation rédemptrice, porte donc en lui toute la race à sauver, non seulement comme un représentant juridique, mais comme un principe²³ ontologique de salut. En lui nous pré-existons et existons de notre existence de grâce; c'est parce que nous sommes en lui, que son sacrifice est notre sacrifice, nous réconcilie à Dieu et nous gratifie²⁴.

Ces explications dépassent-elles le sens de l'Écriture? Au niveau de l'explicitation, oui peut-être, mais pas dans la direction d'une intelligence approfondie. Pas plus, en tout cas, que les conceptions véhiculées sous les termes de solidarité et de personnalité corporative. Il est assez curieux que pour rendre le même fond d'idées, les Scolastiques, à la suite des Pères, aient frappé une expression très semblable : ils parlent de *una persona mystica* composée du Christ-Tête et des hommes comme membres²⁵. Saint Thomas l'adopte et en fait une pièce maîtresse de sa sotériologie. Il est facile et instructif d'en parcourir l'architecture. Si le sacrifice du Christ a valeur universelle

²³ L'expression vient à la plume du père Sabourin (p. 410) : « dans le Christ immolé et ressuscité, l'humanité se libère *en principe* du péché et retourne à Dieu ». Il n'est que de prendre le mot et l'idée au sens le plus fort.

²⁴ On a tenté de développer l'idée paulinienne de l'*In Christo*, dans un article intitulé *Notre inclusion dans le Christ*, paru ici même en 1946, section spéciale, p. 189*-208*. Les hommes sont contenus dans le Christ comme en leur cause première (créée) de salut et de grâce, analogiquement à la manière dont les créatures sont contenues en Dieu comme en leur cause universelle et actuelle d'existence : « In ipse vivimus, et movemur et sumus » (Act. 17, 28). Voir Concile de Trente, sess. XIV de pœn., cap. 8 : DENZ., 904.

²⁵ Voir une brève mise au point dans Y. CONGAR, *Dogme christologique et ecclésiologie*, dans *Das Konzil von Chalkedon*, éd. par A. GRILLMEIER, vol. III, p. 239-268, surtout 255-257.

de satisfaction et de mérite, c'est que le Christ forme avec nous tous une unité comparable à celle de la tête et des membres dans une même personne (III^a, q. 48, a. 1-2). D'une façon générale, c'est ce qui explique la réversibilité des mérites du Christ en faveur de l'humanité (III^a, q. 19, a. 4). La pensée est nette : la solidarité ne suit pas l'acquisition du salut ; c'est l'inverse : parce qu'il y a solidarité, les mystères du Sauveur nous deviennent salvifiques. Et d'où vient au Christ cette prérogative de s'agréger tous les hommes et de les porter en lui en vue de les transporter vers Dieu ? De sa qualité de chef ou tête, laquelle requiert sans doute une certaine homogénéité avec la race humaine, mais consiste formellement dans la causalité multiforme qu'il est capable d'exercer à l'égard de ses frères en humanité (III^a, q. 8). Enfin d'où provient l'aptitude à exercer tant de causalité ? De la plénitude de grâce, explicable elle-même par le fait que la nature humaine du Christ est hypostatiquement unie à une Personne divine (III^a, q. 7, a. 9-13). Plus on avance, plus on s'enfonce dans les grandes vérités dogmatiques ²⁶.

IV. — VALEUR SATISFACTOIRE ET MÉRITOIRE DU SACRIFICE.

Le Christ est donc porteur de l'humanité, personnification de la collectivité humaine, non en tant que pur représentant juridique, mais en tant que cause ontologique de tout ce qu'il y a de grâce dans notre monde. Or c'est par son sacrifice que sa plénitude va s'écouler. Il importe donc de déterminer la nature de la causalité propre au sacrifice. Celui-ci a la vertu d'introduire Jésus en pleine possession du Nom ineffable (Phil. 2, 10) ; en vertu de la loi de solidarité il a

²⁶ Il apparaît bien que le tout tient à la constitution même du Verbe incarné : une fois posée l'incarnation du Verbe en vue du sacrifice rédempteur, la solidarité avec le genre humain commence à jouer ; il n'est pas nécessaire de postuler un autre décret positif de Dieu unissant les destinées des hommes à celles de son Fils incarné. A ce point de vue, le livre du père GALTIER, *Les Deux Adam*, cité dans le présent volume chaque fois qu'il est question de solidarité, n'est pas satisfaisant : selon lui, l'inclusion des hommes dans le Christ résulterait d'un décret positif. Evite-t-on le juridisme ? En sens inverse, celui d'une solidarité constitutive, fondée sur la constitution même de l'être du Sauveur, on aimerait citer une thèse présentée à l'Angelicum par le père A. MASI, *Unio mystico-personalis reversibilitatis theandricé operis fundamentum*. Malheureusement lourde de maniement et de style, et éditée en dehors des circuits de librairie, elle n'a pas pu faire connaître la puissante armature de la théologie des grands scolastiques thomistes sur ce point.

aussi la vertu de nous faire passer en condition divine; mais quelle est cette « vertu » ? Ou, pour reprendre une métaphore que l'auteur emprunte au père Benoît et qu'il semble affectionner²⁷ : le sacrifice du Christ est un creuset dans lequel nous avons été refondus : comment produit-il son œuvre ?

La métaphore pourrait bien, à sa manière, cacher l'énoncé d'une mystérieuse efficience instrumentale que saint Thomas, en continuité avec les Pères grecs et saint Paul²⁸, reconnaît aux mystères du Christ et que les théologiens sont en train de redécouvrir. Mais je laisse de côté cette forme de « vertu » salutaire pour m'arrêter à une autre que faute de mieux on pourrait appeler morale, je veux dire la satisfaction et le mérite.

Le vocabulaire cause des agacements, soulève des résistances : catégories vieilles, terminologie juridique²⁹. L'auteur du présent livre admet et comprend trop bien l'enseignement du concile de Trente pour récuser des expressions que le concile a plus ou moins consacrées, ne serait-ce qu'en passant³⁰. Mais on le sent en garde contre ce qu'il est tenté de trouver de trop juridique dans cette double valeur de satisfaction et de mérite. Il cite avec complaisance deux textes, à peu près identiques³¹, où S. Lyonnet insiste pour dire que « le plan juridique doit être dépassé », que le rachat ne consiste pas dans une « simple réparation d'ordre moral ».

Oui et non ! Qu'il y ait dans le sacrifice de Jésus plus que le seul aspect de réparation morale, plus surtout qu'une fictive substitution pénale, d'accord. Mais est-ce étroit juridisme que de reconnaître à la mort du Christ un immense prix de réparation morale ? Par surcroît de miséricorde, Dieu donne à la race humaine un homme en qui elle pourra se réhabiliter en offrant pour ses offenses un hommage

²⁷ P. 158 et 400.

²⁸ Le père Lyonnet contribue en exégèse à remettre en relief la force des affirmations de saint Paul sur ce point. Voir son article *La valeur sotériologique de la résurrection du Christ selon saint Paul*, dans *Christus Victor Mortis*, Rome, Univ. Grégorienne, 1958, p. 95-118. Ce qu'il dit de la résurrection vaut de tous les mystères du Christ.

²⁹ Encore tout récemment dans *Verbum Caro*, n° 65 (1963), p. 98, en conclusion d'une recension, par ailleurs sympathique, de E. LAMIRANDE, *La communion des saints*.

³⁰ Sess. VI, cap. 7 (DENZ., 799). Voir aussi DENZ., 795, 800, 809, 820, 842, 904.

³¹ P. 401, tiré de *Introduction à la Bible*, éd. par ROBERT et FEUILLET, vol. II, p. 884; p. 421, tiré de *Conception paulinienne de la Rédemption*, dans *Lumière et Vie*, n° 36 (1958), p. 59.

compensateur de suprême amour ; cet hommage, le Fils de Dieu devenu l'un des nôtres l'offre en acceptant — voilà son sacrifice — de tout cœur la mort par fidélité à sa mission. Voilà un acte d'amour capable de plaire à Dieu infiniment plus que ne peuvent lui déplaire nos offenses. Justice est ainsi faite : rien de plus digne de Dieu et de plus honorable pour l'homme. Au reste j'aurais tort d'insister : le père Sabourin écrit lui-même avec beaucoup de justesse : « Par l'hommage de valeur infinie qu'il a rendu à Dieu en son oblation volontaire pour le péché, le Christ agissant au nom de l'humanité a soldé ces dettes énormes » (p. 406). Nous voilà en pleine réparation d'ordre moral, si je ne m'abuse. La meilleure théologie classique a-t-elle voulu dire autre chose ?

Sur la question du mérite, on dirait qu'il y a plus de réticence : guère plus qu'une note développée au bas d'une page (404), et encore en avertissant bien de « dépasser l'aspect juridique » : le mérite théologique n'a de juridique que l'apparence, « il appartient en réalité au biologique. On mérite la vie éternelle, dit-on, comme la plante mérite sa fleur et son fruit ³². » Analogie passable au point de vue de la continuité vitale entre l'acte méritoire et sa récompense. Mais puisqu'on nous invite à presser le sens de ces analogies (ou de ces catégories, si on aime mieux), il faut, à proprement parler, laisser le mérite dans l'ordre juridique et non dans le domaine biologique. Car la plante ne mérite pas son fruit : elle le fait, elle le produit (efficience), tandis que la créature ne produit pas le fruit de la vie éternelle, elle le prépare (causalité dispositive). Par la grâce de Dieu et sous la motion de l'Esprit, la créature se met par ses actes d'amour en des dispositions qui exigent, en vertu d'une pré-ordination divine, la forme parfaite qu'elles préfigurent et qui viendra combler ces mêmes dispositions. Le mérite surnaturel, c'est la préparation, le commencement exigeant le terme, le dernier complément de la vie éternelle. Or, s'il y a exigence, en ce sens il y a lieu de parler de droit dont le fondement et la réalisation relèvent de la justice de Dieu. En conséquence d'un plan par lui-même établi, Dieu se doit de parfaire jusqu'à leur dernier terme les dispositions dans lesquelles les créatures sont entrées grâce

³² L'auteur cite ici un texte, qui commence à se répandre, du père M. MELLET, dans *Initiation théologique*, vol. IV, p. 197.

au secours d'en-haut. Nous sommes là dans un ordre juridique, mais de très haute portée. Or, encore une fois, rien qui paraisse indigne de Dieu ou de l'homme. Ce qui permet de conclure : par son sacrifice, Jésus établissait dans l'humanité des dispositions d'amour d'une telle ampleur et profondeur qu'elles exigeaient pour lui-même d'abord la glorification totale de son être humain et ensuite pour tous ses participants les chaînes de secours surnaturels conduisant jusqu'à la consommation de la vie éternelle.

Je m'excuse si j'ai l'air de faire la leçon. Que Dieu m'en garde, car je suis convaincu que le père Sabourin partage ces vues, même s'il en a moins souligné l'un ou l'autre aspect. Il est surtout préoccupé d'éliminer un faux juridisme : celui de la substitution pénale, celui d'une personnification (plus ou moins fictive ou réaliste) du péché dans le Christ, celui de vengeance de la part de Dieu, de marchandage de la part de la créature. Redisons-le avec gratitude : cette besogne de nettoyage a été bien exécutée. Fallait-il pour autant sembler écarter du mystère de la rédemption toute idée de justice ? La grande théologie n'a jamais opposé miséricorde et justice : elle fait plutôt entrer celle-ci dans celle-là, sans cependant les confondre dans un amalgame anonyme³³. C'est un surcroît de miséricorde que Dieu ait voulu une rédemption où s'exercerait la justice. Le salut ne nous est pas dispensé comme l'aumône jetée piteusement au mendiant, non, car le Père nous donne le moyen de nous réhabiliter en justice, d'acquérir notre rentrée en condition de fils de Dieu. Et cela non pas seulement par nos propres efforts, même surnaturels, car ils resteraient inadéquats, mais par le sacrifice généreux du propre Fils de Dieu, devenu l'un des nôtres, notre chef, notre représentant, notre porteur : en lui nous gagnons nos entrées auprès du Père³⁴.

Nous tenons peut-être le dernier mot (humainement parlant) du mystère de la rédemption. Dieu veut pour nous la rédemption qui soit la plus honorable : il veut donc une rédemption qui procède de

³³ On ne va pas loin en théologie sans avoir à manier les noms divins. Et il faut apprendre à les manier avec respect.

³⁴ Quoi qu'il en soit de saint Anselme, voilà certainement le sens de la satisfaction dans la perspective de saint Thomas. Pourquoi l'Incarnation, se demande-t-il ? Il répond : 1° parce que don suprême de la bonté de Dieu ; 2° parce que d'une extrême utilité pour nous ; or l'une de ces utilités, c'est de nous permettre pleinement notre réhabilitation (III^a, q. 1, a. 1-2).

l'humanité par un acte de choix volontaire qui soit renonciation au péché et adhésion à Dieu, et cela par une expiation satisfactoire et une acquisition méritoire, non pas à demi, mais en plénitude. Dieu ne se contente pas d'étendre vers nous un bras puissant. Il nous aide à prendre un élan qui nous jette dans ses bras. L'élan qui entraîne toute l'humanité vers le Père, c'est le sacrifice du Fils incarné dans notre corps de chair.

Magnifique humanisme, écrivait le père E. Mersch, après avoir cité sur ce point ce scolastique d'entre les scolastiques qu'est Cajetan³⁵. Humanisme qui ne se dresse pas contre la miséricorde et la libéralité de Dieu, mais en est le plus bel effet. La théologie biblique du père Sabourin ne peut que solidifier les fondements scripturaux de ce que la meilleure théologie traditionnelle avait déjà clairement entrevu. Qu'il en soit félicité et remercié³⁶.

Jacques GERVAIS, o.m.i.,
professeur à la Faculté de Théologie.

³⁵ *La Théologie du Corps mystique*, ch. XI, *La rédemption*, p. 313; le texte de Cajetan commente l'article (III^a, q. 46, a. 3) où saint Thomas montre, par des raisons tirées de l'Écriture, la convenance supérieure d'une rédemption opérée non par un coup de la puissance divine, mais par la passion du Christ : « Ad duo capita primaria universæ (rationes) reduci videntur : vel ad suavitatem dispositionis; vel ad humanam dignitatem. Nam duci nos in salutem ex commendata Dei caritate, et exemplo Christi, et merito, et pretiositate, et hujusmodi, ad suam spectat dispositionem nostræ consequendæ salutis; quod autem homo seipsum salvat, redimat, pro se pugnet, mereatur, vincat, satisfaciatur, triumphet, regnet, judicet, et hujusmodi, ad nostram spectat dignitatem. »

³⁶ Merci aussi pour la commodité des index. Félicitations pour la correction typographique : très peu de fautes; à la p. 428, note 1, lire *Sum. theol.*, III^a, au lieu de I^a.

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

LOUIS RICHARD, p.s.s. — *Dieu est Amour*. Le Puy et Lyon, Xavier Mappus, 1962. 23 cm., 215 p. (Bibliothèque de la Faculté catholique de Théologie de Lyon, vol. 9.)

A la mémoire de l'abbé Richard, un de ses distingués professeurs, décédé en 1956, la Faculté de Théologie de Lyon publie un recueil d'articles ou de conférences de cet auteur, dont la plupart avaient déjà paru dans divers périodiques. En plus de deux questions d'exégèse sur l'Évangile de l'Enfance, on y trouve des études sur la Rédemption (surtout l'article le plus important, *La Rédemption, mystère d'amour*, p. 93-132), sur Marie, sur l'Église, sur la messe, sur la « dogmatique de la charité », etc.

Tous ces sujets, l'auteur les aborde avec un esprit pénétrant, vigoureux et personnel, et bien que plusieurs de ces articles puissent paraître quelque peu désuets en regard des travaux contemporains, on y recueillera quand même maints aperçus qui ne manquent certainement ni d'intérêt ni de profit même pour le lecteur d'aujourd'hui.

Eugène MARCOTTE, o.m.i.

* * *

St. JOHN CHRYSOSTOM. — *Baptismal Instructions*, Translated and Annotated by Paul W. HARKINS. Westminster, Maryland, The Newman Press; London, Longmans, Green and Co., 1963. 22 cm., 375 p. (Ancient Christian Writers, Edited by J. Quasten and W. J. Burghardt, No. 31.)

Douze instructions catéchétiques de saint Jean Chrysostome sont présentées en traduction : les huit que contiennent le manuscrit 6 de Stavronikita et que A. Wenger a admirablement éditées (*Sources chrétiennes*, n° 50); deux de la série de Montfaucon (*P.G.*, 49, 221-240); deux enfin de la fameuse série de Papadopoulos-Kérameus. Puisque la publication de ces dernières homélies revêt une importance particulière, même en dehors du cercle des travailleurs de langue anglaise, précisons un peu de quoi il s'agit. En 1909 A. Papadopoulos-Kérameus publiait à Saint-Petersbourg, dans un recueil intitulé *Varia Græca Sacra*, trois catéchèses inédites de saint Jean Chrysostome. La dernière est identique à la troisième du manuscrit de Stavronikita et a été reprise par Wenger. Les deux autres sont restées à peu près inconnues, étant donné que le recueil qui les contient est rarissime en Occident (on nous signale toutefois qu'aux États-Unis au moins trois universités en possèdent un exemplaire : Chicago, Harvard et Illinois). Wenger en avait donné un résumé (*Sources chrétiennes*, n° 50, p. 28-30). Nous pouvons donc maintenant les lire dans une traduction anglaise, la première traduction semble-t-il à en être faite, en quelque langue que ce soit. On saura certainement gré aux éditeurs de rendre ainsi accessibles ces belles pages, tout en regrettant plus que jamais de ne pas voir figurer en regard le texte original.

Paul W. Harkins, professeur de langues classiques à l'Université Xavier de Cincinnati, nous donne une traduction très lisible et qui semble en même temps très fidèle. La matière de l'introduction et des notes est largement empruntée à Wenger, comme on l'indique. L'ouvrage de C. Baur, *Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, Munich, 1929-1930, 2 vol. (trad. anglaise, Westminster, Md., 1960-1961), et celui de J. Daniélou, *Bible et Liturgie*, Paris, 1951 (trad. anglaise, Notre-Dame, 1956), ont aussi été particulièrement mis à profit.

Signalons, pour terminer, les *indices*, surtout celui des sujets, très élaboré (p. 347-375) et qui nous paraît un modèle du genre. Il fera la joie des patrologues, des liturgistes, des théologiens, et de maintes autres catégories de chercheurs. Il mériterait presque, à lui seul, qu'on se procure ce nouveau volume des *Ancient Christian Writers*.

Émilien LAMIRANDE, o.m.i.

* * *

✓
Saint CÉSAIRE D'ARLES. — *Sermons choisis*, traduits et présentés par Albert BLAISE. Namur, Les Éditions du Soleil levant, 1962. 18 cm., 192 p. (Les écrits des saints.)

La figure de saint Césaire d'Arles se révèle de mieux en mieux à nous : grâce aux travaux d'édition de Dom Morin, qui, malgré les réserves qu'ils ont rencontrées, rendent possible de nouvelles recherches, sur une base plus critique; à la faveur aussi de l'intérêt suscité par l'histoire des méthodes pastorales ou des origines monastiques. L'efflorescence actuelle des études augustinienne devrait également contribuer à sortir de l'ombre Césaire d'Arles, car on trouve en lui un témoin privilégié de la transmission des thèmes théologiques et pastoraux de saint Augustin. Pourtant, quelle distance entre l'Africain génial, d'un goût raffiné, à l'esprit si créateur, et le Bourguignon sans prétention théologique ni littéraire, qui, pour composer ses sermons, pille sans vergogne ses prédécesseurs ! Il y a bien plus qu'un siècle entre les deux; il y a le fossé qui sépare deux mondes et deux cultures. Malgré tout, que de similitudes aussi, non seulement à cause des emprunts massifs que fait Césaire à Augustin, mais surtout en raison de leur zèle à tous deux pour l'Église et, en particulier, leur souci de la parole de Dieu, le soin qu'ils mettent à relever le niveau du clergé et du peuple confié à leur sollicitude, leur rôle vis-à-vis du monachisme occidental. Les homélies qu'on nous présente montrent sous son meilleur jour un Césaire qui insiste sur la nécessité de la prédication, sur les préceptes fondamentaux de la morale chrétienne, sur la discipline des sacrements, sur les fins dernières. Dire que la traduction est de A. Blaise suffit à faire soupçonner le régal réservé à ceux qui sont non seulement sensibles aux charmes du latin chrétien, mais qui sont attentifs aux embûches qu'il pose. Les notes en signalent quelques-unes. Le public auquel s'adressent les *Écrits des saints* est royalement servi et on ne sera pas surpris de voir aussi des spécialistes utiliser ce petit ouvrage.

Émilien LAMIRANDE, o.m.i.

* * *

✓
J.-A. JUNGSMANN, s.j. — *Tradition liturgique et Problèmes actuels de Pastorale*. Traduction de Paul KIRCHHOFFER. Le Puy-Lyon, Éd. Xavier Mappus, [1962]. 350 p.

Le lecteur français possède maintenant dans sa langue un autre ouvrage important du père Jungmann. Nous y trouvons réunis des travaux de recherche historique

et de réflexion, dont la préoccupation constante est de mieux éclairer la pastorale de notre temps et d'assurer à la réforme liturgique sa fidélité à la tradition.

Dans une première partie, l'auteur s'efforce d'expliquer, à l'aide d'une information de première main et des meilleures études, comment la liturgie est le miroir fidèle de l'évolution doctrinale et spirituelle du christianisme. Signalons son audacieuse approche d'une époque encore mal connue, celle qui va de saint Grégoire le Grand à saint Bernard, et qui marque pourtant une si importante transformation de la pensée et de la piété chrétiennes que nous en sommes encore largement dépendants en dépit de nos efforts de récupération des valeurs bibliques, liturgiques et patristiques.

L'historien de la liturgie trouvera dans la deuxième partie de l'ouvrage neuf études sur des points particuliers. La quatrième, sur le cycle liturgique hebdomadaire, ne manque pas d'intérêt à un moment où la réforme de la liturgie voudrait remettre en valeur le sens pascal du dimanche et redonner à l'office divin, dans le rythme de l'année, un relief hebdomadaire plus accentué.

Enfin, nous trouvons dans la troisième partie le Jungmann de *Catéchèse*, le théoricien solidement informé par la tradition, qui ouvre aux pasteurs soucieux de se renouveler dans la fidélité au passé de riches perspectives sur la valeur éducatrice et missionnaire de la liturgie et sur le fondement pascal d'une authentique piété chrétienne.

Nous regrettons que l'éditeur n'ait pas fourni un index, toujours si utile à un ouvrage de ce genre.

Germain HUDON, o.m.i.

* * *

Ordo ad ecclesiam dedicandam et consecrandam, ad altare consecrandum sine ecclesiae dedicatione, ad altare portatile consecrandum juxta Pontificale Romanum, cum cantu gregoriano rhythmicis signis a Solesmensibus Monachis diligenter ornato. Parisiis - Tornaci - Romæ - Neo-Eboraci, Desclée et Socii, S. Sedis Apostolicæ et S. Rituum Congregationis Typographi, 1963. 100 p.

Consécration d'une Église, traduction de A.-M. ROCUET; introductions, monitions de P. JOUNEL. Paris - Rome - Tournai - New-York, Centre de Pastorale liturgique, Desclée et C^{ie}, [1963]. 96 p.

Les *Acta Apostolicis Sedis* du 31 janvier 1962 promulguèrent la nouvelle édition typique du livre II du *Pontifical romain*. Ce livre II nous apporte une révision et une simplification des grandes actions de la liturgie pontificale, qui permettra aux fidèles de saisir la signification des rites en plus grande profondeur et d'y participer avec plus de fruits.

La compagnie Desclée vient de tirer à part l'*Ordo* de la Dédicace et de la Consécration des églises. Signalons le format commode, la division claire, une mise en page aérée, une notation grégorienne précise.

À l'usage des pasteurs et des fidèles, il fallait aussi une édition bilingue, que nous offre la même compagnie d'édition. Les célébrants y trouveront, insérées dans le déroulement rituel, d'excellentes monitions rédigées par l'abbé P. Jounel, du C.P.L. de France, et en appendice, un choix de chants populaires qu'on pourra faire exécuter par les fidèles soit dans la procession des reliques, soit dans la veillée de prière. Pour une participation intelligente et active à ce rite vénérable et si chargé de signification dans la vie paroissiale, cette brochure devrait être entre les mains non seulement du clergé mais aussi de chaque fidèle.

Germain HUDON, o.m.i.

* * *

P.-B. GRENET. — *Les vingt-quatre thèses thomistes*. Paris, Téqui, 1962. 19,5 cm., 382 p.

A l'instar des Mattiussi, des Hugon et autres, le réputé professeur à l'Institut catholique de Paris analyse et commente les vingt-quatre thèses qui, dès 1914, furent proposées par Rome comme résumant et cristallisant la philosophie que l'Église a fait sienne et qu'elle ne cesse de recommander. Cet ouvrage, qui porte sur les principaux objets et problèmes de la spéculation philosophique, est une magistrale initiation à la pensée de saint Thomas. La matière, la méthode et la clarté de ce texte sont telles que nous serions bien aise d'en faire un manuel de classe, qui serait supérieur à plusieurs. C'est certainement aussi un moyen agréable et efficace de revoir sa philosophie.

Si l'on ne peut avoir que de l'admiration pour l'exposé des vérités fondamentales du thomisme que nous présente l'abbé Grenet, cette admiration cependant se change en étonnement, quand on le voit céder au snobisme de tant d'auteurs contemporains, qui n'osent plus écrire quoi que ce soit sans se référer à Teilhard de Chardin et nous le servir à toutes les sauces. On dirait que c'est le mot de passe aujourd'hui, pour s'assurer l'attention du public en montrant qu'on est bien du XX^e siècle; à moins que ce ne soit le mot d'ordre issu d'une « mafia » progressiste et moderniste, qui tâcherait, au sein même de l'Église, de substituer le teilhardisme au thomisme et qui n'hésiterait pas à exercer une pression sur le Concile, pour faire disparaître la Congrégation du Saint-Office, qui a osé froncer les sourcils sur cet écrivain controversé.

L'abbé Grenet a donné à son ouvrage le sous-titre *De l'évolution à l'existence*, autrement dit, du devenir à l'être; et il montre que, avant qu'il y ait devenir, il faut qu'un Être existe, qui soit la cause de ce devenir, et que le caractère mobile des êtres naturels fait ressortir leur contingence et leur dépendance vis-à-vis d'un Être nécessaire. En parlant des « cinq voies » de saint Thomas, il affirme : « Nous ne démontrons pas Dieu par l'évolution, mais nous montrons à celui qui admet l'évolution que les preuves traditionnelles sont, pour lui et à ce titre, encore plus valables que jamais. » Le mot « évolution » est bien ambigu. Les philosophes peuvent s'en servir pour désigner tout changement, toute transition de puissance à acte. Par ailleurs, un certain nombre de biologistes emploient ce terme pour exprimer leur idée que les êtres supérieurs viennent des êtres inférieurs et que l'effet peut dépasser sa cause. Il est malheureux que les vingt-quatre thèses ne traitent pas explicitement des causes efficiente et finale, car alors l'auteur aurait pu nous dire ce qu'un philosophe doit penser de l'évolution, telle que l'entendent les évolutionnistes les plus chevronnés. Déjà, dans son magnifique livre *Teilhard de Chardin ou le philosophe malgré lui*, l'abbé Grenet avait clairement exposé les multiples et monumentales erreurs philosophiques des élucubrations et extrapolations teilhardiennes, que le père Bouyer appelle, avec un sourire, « une époustouflante pataphysique de tout est dans tout et réciproquement ». Dans le présent volume, l'auteur ne se dédit pas le moins; mais, mu sans doute par un souci apostolique, il veut faire savoir aux évolutionnistes que leur hypothèse, qui est loin d'être démontrée, réclame, comme unique explication valable, un Être suprême, Créateur et Providence, et que, par elle-même, la supposée évolution, qui ne serait qu'un procédé, un mouvement, un effet et non une cause, ne peut expliquer absolument rien.

Toute cette digression sur Teilhard de Chardin ne devrait pas faire croire que ce livre s'occupe principalement de ce personnage équivoque. Au contraire, celui-ci n'y fait irruption que rarement et chaque fois c'est comme un cheveu sur la soupe.

L'auteur nous fait bien sentir que, s'il en parle du tout, ce n'est pas pour l'approuver, mais simplement pour retenir l'attention sympathique de ceux qui l'approuvent et pour engager le dialogue avec eux. Même si le nom de Teilhard de Chardin ne revient pas tellement souvent, on a l'impression cependant que l'auteur ne parvient pas à l'oublier pour un instant et qu'il est hanté par la préoccupation de se concilier les évolutionnistes. Comme il l'avoue lui-même, c'est un pari qu'il veut gagner; le pari étant qu'un fait scientifique peut confirmer et enrichir un fait philosophique. Cela ne fait pas de doute et ce n'est guère l'objet d'un pari; mais ce qui est moins certain, c'est qu'une hypothèse non prouvée puisse être appelée un fait. Alors que la mobilité du monde est un fait bien observable, l'évolution généralisée, que prônent la plupart des évolutionnistes, n'est certainement pas un fait dûment établi, mais une simple supposition, qui tient de l'imagination plus que de l'observation et qui reste à être vérifiée scientifiquement avant de devenir un fait scientifique. Que de théories de savants — qu'on ne doit pas confondre avec la science — se sont évanouies, faute de vérification! Si la théorie évolutionniste ne favorisait pas l'incroyance auprès d'un grand nombre, il y a belle lurette qu'on n'en parlerait plus.

L'auteur nous dit qu'il y a une « marche » dans les vingt-quatre thèses, dont une des étapes serait la « remontée depuis les formes inférieures de la vie jusqu'aux formes supérieures et jusqu'à la vie spirituelle ». A y regarder de près, il ne s'agit pas là de filiation ou d'évolution mais de hiérarchie tout simplement; et les évolutionnistes n'y trouveront pas grande consolation.

Quoi qu'il en soit de ces cadres dans lesquels on voudrait grouper ces thèses, celles-ci n'en demeurent pas moins la quintessence du thomisme authentique. Ainsi que le dit l'auteur : « La pensée de saint Thomas est aussi vivante qu'au temps où le père Hugon composait son Commentaire. » A cause de cette pérennité, l'ouvrage de l'abbé Grenet jouit d'une solidité que les engouements et les manies du jour ne peuvent effriter, et il s'impose à l'attention sérieuse de ceux qui sont plus intéressés à connaître la vérité qu'à rechercher la nouveauté.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

PAUL AUBIN, s.j. — *Le Problème de la « Conversion »*. Paris, Beauchesne, 1963. 22,5 cm., 236 p.

Le sous-titre de ce livre, qui inaugure la nouvelle série *Théologie historique*, se lit : *Étude sur un terme commun à l'Hellénisme et au Christianisme des trois premiers siècles*. Le problème dont il s'agit est un problème linguistique, à savoir le sens du mot « conversion », dont les stoïciens comme Épictète, les néoplatoniciens et les gnostiques ont fait usage autant que les chrétiens eux-mêmes. Le mot grec « epistrophè », en français « conversion », n'a pas été entendu de la même façon par les philosophes grecs et les auteurs chrétiens. Pour les Grecs, se convertir c'est se retirer du monde des apparences, de la dispersion où l'homme s'aliène, pour revenir à son être authentique; c'est une fidélité à soi-même. Pour les chrétiens, la conversion n'est pas fidélité à soi, mais fidélité à Dieu; c'est une réponse à un appel; c'est une rencontre d'une personne vivante vers laquelle on se tourne.

L'auteur fait le relevé minutieux du mot « conversion », qui revient mille cinq cents fois dans la littérature philosophique de Philon à Plotin et dans la patristique des trois premiers siècles. L'ouvrage témoigne d'une érudition remarquable. Pour

s'en rendre compte, on n'a qu'à jeter un coup d'œil sur les index abondants, à la fin du volume, qui renvoient à des passages, soit dans la Bible, soit hors de la Bible. Quelle patience il a fallu à l'auteur pour parcourir à la loupe un nombre si considérable d'écrits, afin d'y déceler le mot « epistrophè » et d'en saisir les diverses nuances sémantiques !

Après avoir expliqué le sens physique et le sens intellectuel et moral de « conversion », l'auteur étudie la conversion religieuse dans la Septante, puis dans le Nouveau Testament et chez les Pères antérieurs à saint Irénée, où déjà on assiste au passage de l'emploi biblique à l'emploi ecclésiastique, et où la conversion c'est l'entrée dans l'Alliance renouvelée et le mariage du Seigneur et de son Église ou du Seigneur et de l'âme. « On se convertit à l'Église, on se convertit dans l'Église, et l'Église elle-même se tourne vers Dieu. » En face de l'emploi gnostique, une réaction orthodoxe se manifeste avec saint Irénée, Clément d'Alexandrie et saint Hippolyte. A la synthèse chrétienne constituée par Origène, l'auteur compare et oppose la synthèse plotinienne, qui est au faite des différentes acceptations du mot dans la philosophie grecque.

Tout en ayant à cœur principalement de faire une étude de vocabulaire, l'auteur se devait d'aborder la nature de la vie spirituelle chrétienne, en même temps que les conceptions de l'univers, de l'homme et de Dieu, dans le monde gréco-romain aux débuts de l'ère chrétienne. Il montre comment la conversion judéo-chrétienne diffère de la notion grecque non chrétienne. Il rappelle aussi que Plotin posa des problèmes religieux que la philosophie grecque n'avait jamais envisagés, et il ajoute que l'Incarnation du Verbe, vers qui se fait la conversion chrétienne, est incompatible avec la supposition hellénique du mot « epistrophè ».

Avec cette monographie si bien documentée, la théologie positive se trouve enrichie d'un ouvrage de valeur incontestable.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

Table des matières

ANNÉE 1963

Section Spéciale

Articles de fond

	PAGES
DOZOIS (C.). — Sources patristiques chez saint Thomas d'Aquin 28*-48* ;	145*-167*
DUCHARME (L.), o.m.i. — En abordant Teilhard de Chardin	168*-181*
GAFFNEY (J.), S.J. — Symbolism of the Mass in Jung's Psychology	214*-231*
GARCEAU (B.), o.m.i. — La doctrine thomiste du jugement. II	5*-27*
GERVAIS (J.), o.m.i. — Réflexions sur la rédemption sacrificielle	232*-247*
LAMIRANDE (E.), o.m.i. — La communion des saints et la Conférence d'Édimbourg (1937) du Mouvement œcuménique « Foi et Constitution »	81*-113*
LÉVESQUE (C.-H.). — L'Ordinaire du lieu et la dispense des pérégrins	49*-64* ; 114*-135*
PATTIN (A.), o.m.i. — Notes sur le vocabulaire philosophique médiéval	193*-213*

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

<i>Acta Pontificiæ Academicæ Marianæ Internationalis vel ad Academiam quoquo modo pertinentia, n° 2</i>	185*
ALTANER (Berthold). — Précis de patrologie	68*-69*
AUBIN (Paul), s.j. — Le Problème de la « Conversion »	252*-253*
AUGUSTIN (Saint). — Œuvres. Six traités anti-manichéens	137*-138*
— Les Confessions	137*-138*
BALTHASAR (Hans Urs von). — Herlichkeit. Eine Theologische Ästhetik. I. Schau der Gestalt	141*
— Kosmische Liturgie	138*-139*
BETTONI (Efrem), O.F.M. — Duns Scotus : The Basic Principles of his Philosophy	139*-140*
BEYER (J.), s.j. — De Institutis sæcularibus. Documenta	140*
CÉSAIRE D'ARLES (Saint). — Sermons	249*
COLLINS (James D.). — The Lure of Wisdom	78*-79*
COLSON (C. Wiener, J.). — Un Roi fit des Noces à son Fils	182*
Consécration d'une Église	250*
CROUZEL (Henri). — Origène et la Philosophie	79*-80*
FINANCE (Joseph de), s.j. — Essai sur l'Agir humain	143*-144*
FLOOD (Peter), O.S.B. — The Dissolution of Marriage. Non-consummation as a ground for annulment or dissolution of Marriage	76*

TABLE DES MATIÈRES

255*

	PAGES
FREDE (Hermann Josef). — <i>Pelagius, Der Irische Paulustexte, Sedulius Scottus</i>	136*
GABORIAU (Florent). — <i>La Phénoménologie de l'Existence (Gravitations I)</i>	191*-192*
GONZALES (José Rodriguez). — <i>La nulidad del matrimonio por miedo en la Jurisprudencia Pontifica</i>	140*
GRENET (P.-B.). — <i>Les 24 thèses thomistes</i>	251*-252*
HERMANDEZ (Angel Santos), s.j. — <i>Derecho Misional</i>	77*
JOHN CHRYSOSTOM (St.). — <i>Baptismal Instructions</i>	248*-249*
JOURNET (Charles), MARITAIN (Jacques), PHILIPPE-DE-LA-TRINITÉ. — <i>Le Péché de l'Ange</i>	74*-75*
JUNGMANN (J. A.), s.j. — <i>Tradition liturgique et Problèmes actuels de Pastorale</i>	249*-250*
KELEHER (James P.). — <i>Saint Augustine's Notion of Schism in the Donatist Controversy</i>	69*-70*
LAMBERT (Bernard), o.p. — <i>Le Problème œcuménique</i>	73*-74*
LAMIRANDE (Émilien), o.m.i. — <i>La Communion des Saints</i>	186*-188*
— <i>Un siècle et demi d'études sur l'ecclésiologie de saint Augustin. Essai bibliographique</i>	183*-184*
LEEMING (Bernard), s.j. — <i>Principes de Théologie sacramentaire</i>	71*-72*
MANS (John E.), S.J. — <i>The Nature of the Practical Intellect according to St. Thomas Aquinas</i>	191*
MARITAIN (Jacques), JOURNET (Charles), PHILIPPE-DE-LA-TRINITÉ. — <i>Le Péché de l'Ange</i>	74*-75*
<i>Maternité spirituelle de Marie (La), vol. II et III</i>	184*-185*
<i>Maternité spirituelle de Marie (La). VIII� Congrès marial national, Lisieux, 5-9 juillet 1961. Rapports doctrinaux</i>	184*-185*
MIRABENT (Antonio Briva). — <i>El tiempo de la Iglesia en la teologia de Cullmann</i>	188*-189*
<i>Miscelanea Biblica Andrés Fernandez</i>	65*-67*
MITRI (Angelus), o.m.i. — <i>De Figura Juridica Postulatoris in causis Beatificationis et Canonizationis</i>	75*-76*
MOLARI (Carlo). — <i>Teologia e Diritto canonico in San Tommaso d'Aquino</i>	77*
NABUCO (Joachim). — <i>Protonotarius Apostolicus, SS.CC. Rituum et C�eremonialis Consultor. Pontificalis romani expositio juridico-practica — functiones pontificales extraordinari�</i>	189*-190*
ORBE (Antonio), s.j. — <i>La Uncion del Verbo</i>	138*
<i>Ordo ad ecclesiam dedicandam et consecrandam</i>	250*
PFAMMATTER (Josef). — <i>Die Kirche als Bau. Eine exegetisch-theologische Studie zur Ekklesiologie der Paulusbriege</i>	72*-73*
PHILIPPE-DE-LA-TRINITÉ, JOURNET (Charles), MARITAIN (Jacques). — <i>Le P���� de l'Ange</i>	74*-75*
<i>Philosophy of Biology</i>	78*
<i>Philosophy of Physics (The)</i>	190*-191*
RAHNER (Karl), s.j. — <i>Mission et Gr�ce. Vol. I. XX� s���le, s���le de grâce ?</i>	70*-71*
RICHARD (Louis), p.s.s. — <i>Dieu est Amour</i>	248*
ROSSI (Romanus). — <i>De simulatione totali in doctrina canonica et in jurisprudentia rotali</i>	76*
SCHLIER (Heinrich). — <i>Le Temps de l'��glise. Recherches d'ex��g��</i>	68*

	PAGES
STEINMANN (Jean). — <i>Deutéronome</i>	67*
— <i>Les Juges</i>	67*
— <i>Michée, Sophonie, Joël, Nahoum, Habaqqouq</i>	67*
<i>Voix de l'Église en Orient. Voix de l'Église melchite. Choix de textes du Patriarche Maximos IV et de l'Épiscopat grec-melchite catholique</i>	185*-186*
WETTER (Gustave). — <i>Le Matérialisme dialectique</i>	141*-143*
WINTERHALDER (Ludwig). — <i>Das Wort Heraklits. Fragmente von Heraklit übersetzt und erklärt</i>	190*

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

